FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ ÎN SPAȚIUL PUBLIC.

MODERNITATE ȘI EUROPENIZARE

Constantin Schifirneț
Filosofie românească în spațiul public

TRITONIC
Str. Coacăzelor nr. 5, București
e-mail: editura@tritonic.ro
tel./fax.: +40.21.242.73.77
www.tritonic.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCHIFIRNEȚ, CONSTANTIN
Filosofie românească în spațiul public / ***Constantin Schifirneț***
Tritonic, 2012
ISBN: 978-606-8320-74-8

Coperta: ALEXANDRA BARDAN
Redactor: BOGDAN HRIB
Tehnoredactor: DAN MUȘA
Comanda nr. 71 / noiembrie 2012
Bun de tipar: decembrie 2012
Tipărit în România

Constantin Schifirneț

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ ÎN SPAȚIUL PUBLIC.

MODERNITATE ȘI EUROPENIZARE



Constantin Schifirneț este profesor universitar la Facultatea de Comunicare şi Relații Publice, Şcoala Națională de Studii Politice şi Administrative din Bucureşti. Cercetător la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului (1968-1990, 1994-2004). Director în Ministerul Culturii (1990-1994). Cofondator al Facultății de Ştiințe Politice, Universitatea Creştină „Dimitrie Cantemir", al cărei decan a fost în perioada 1999-2002. Director al Şcolii Doctorale „Ştiințele comunicării" din cadrul S.N.S.P.A. (1998-2012). Director al grantului CNCS, *Construcția mediatică a europenizării ca problemă publică în contextul integrării europene a societății româneşti* (2009-2011).

Este autor al lucrărilor: *Europenizarea societății româneşti şi mass-media* (coord.) (2011), *Sociologie românească modernă* (2009), *Formele fără fond, un brand românesc* (2007), *C. Rădulescu-Motru. Viața şi faptele sale*, vol. I-III (2003-2005), *Geneza modernă a ideii naționale* (2001), *Sociologie* (2004), *Educația adulților în schimbare* (1997), *Civilizație modernă şi națiune. Mihail Kogălniceanu,Titu Maiorescu, Mihai Eminescu* (1996), *Tineretul între permanență şi înnoire* (1987); *Generație şi cultură* (1985), *Adolescenții şi cultura* (1974), *Studentul şi societatea* (1973).

A coordonat colecția „Ethnos" a Editurii Albatros. A reeditat peste 30 de titluri de lucrări româneşti - majoritatea pentru prima oară de la apariție, semnate de M. Eminescu, T. Maiorescu, N. Crainic, O. Goga, M. Ralea, G. Călinescu, A.D. Xenopol, Aurel C. Popovici, C. Rădulescu-Motru, G. Sofronie, R. Seişanu, D. Stăniloae, Al. Claudian, S. Mehedinți, T. Brăileanu, M. Manoilescu, Marin Ştefănescu, însoțite de ample studii introductive, comentarii şi note. A reeditat *Operele lui Spiru Haret* (vol. I-XII), 2009-2010, studiu introductiv, îngrijire de ediție; note pentru fiecare volum.

În ultimii ani a publicat studii despre modernitatea tendențială (e.g. "Tendential Modernity", *Social Science Information* vol. 51, No.1, March 2012: 22-51), mass media şi europenizare.

Domenii de studiu: sociologia comunicării, sociologia şi antropologia culturii, sociologia vârstelor şi generațiilor, modernitate, europenizare, gândirea filosofică şi sociologică românească.

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Studii din acest volum au fost, inițial, studii introductive la lucrări ale unor gânditori români. Celelalte texte au apărut în reviste academice. Unele dintre titlurile de mai jos au fost modificate, în text, din rațiuni de redactare.

Doctrina socială şi politică a lui Titu Maiorescu, studiu introductiv la Titu Maiorescu, *Discursuri parlamentare*, I-V Editura Albatros, 2001-2003, pp. V-XXXIX.

La concezione di Titu Maiorescu sulla latinita dei romeni, în *Transilvania latina dalla romanità alla romenità*, Fondazione Cassamarca, 2002, pp. 39-46.

Sensurile culturii moderne în opera lui Titu Maiorescu, „Revista de ştiințe politice şi relații internaționale", Tomul III, nr. 2-3, 2006, pp. 49-58.

Partidele politice în procesul modernizării româneşti, studiu introductiv, la A.D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, Editura Albatros, 2005, pp. V-XLII.

A.D. Xenopol în spațiu public, în „Revista de științe politice şi relații internaționale" , tomul IV, nr. 1, 2007, pp.12-29.

Personalismul energetic – doctrina filosofică originală a lui C. Rădulescu-Motru, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, Editura Albatros, 2005, pp. V-LVI.

Vocația, factor de progres, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în evoluția popoarelor*, Editura Albatros, 2005, pp. V-XXV.

Evoluția filosofiei lui C. Rădulescu-Motru față de kantianism, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, XII, Editura Academiei Române, 2004, pp. 539-555;

Filosoful în spațiul public, Revista de Filosofie, Tomul LV, Nr. 3-4, 2008, pp.249-260.

O concepție științifică şi etică despre națiune, studiu introductiv la S. Mehedinți, *Poporul*, Editura Albatros, 2002, pp. V-LXII.

Asemănări şi deosebiri ale gândirii politice mehedințiene în raport cu junimismul în „Buletinul Asociației personalului didactic „Simion Mehedinți", Editura Terra, Focşani, 2000, pp. 10-13.

Idei politice în gândirea lui S. Mehedinți, în „Buletinul Asociației personalului didactic „Simion Mehedinți", Editura Terra, Focşani, 2000, pp. 12-15.

Simion Mehedinți si Constantin Rădulescu-Motru, două destine identice „Buletinul Asociației personalului didactic „Simion Mehedinți", Editura Terra, Focşani, 2002, pp. 12-15.

*Filosofie românească şi modernitate tendențială,*în Revista de filosofie 3-4/2011, pp.307-317.

O concepție originală despre filosofia românească, studiu introductiv la Marin Ştefănescu, *Filosofia românească*, Editura Historia, 2008, pp. 7- 47.

INTRODUCERE: FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ ŞI MODERNITATE TENDENȚIALĂ

Modernitatea a produs o modificare de esență în raporturile creației intelectuale cu comunitatea națională. Din acest unghi, filosofia a cunoscut o naționalizare, aşa cum ştiința a devenit, în timp, națională. Ideea este de reținut fiindcă filosofia a evoluat în strânsă asociere cu ştiința în epoca modernă, ambele având ca fundament raționalitatea şi raționalismul.

După cum scrie Rudolf Stichweh[1], ştiința modernă a fost ştiință universală în secolele XVI-XVIII, deoarece, până în secolul al XVIII-lea, ştiința a fost transmisă, într-un mediu internațional de comunicare, în limba latină. Din secolul al optsprezecelea a avut loc o naționalizare a ştiinței. În secolul al XIX-lea, publicațiile ştiințifice au fost asumate, în Europa, de către comunități ştiințifice naționale. Cu toate acestea, evoluția comunității ştiințifice naționale a fost însoțită de o diferențiere internă progresivă a ştiinței.

Perioada modernă a susținut o infrastructură națională de organizare a activității ştiințifice desfăşurate de către comunități naționale ştiințifice şi instituțiile ştiințifice, integrate în universități. Comunitatea ştiințifică națională a fost un stimulent puternic pentru răspândirea globală a ştiinței şi a instituțiilor sale de bază.

Această scurtă referire la naționalizarea ştiinței vine ca argument în susținerea tezei despre naționalizarea filosofiei, iar despre problematica unei filosofii româneşti s-a discutat în ambianța propice a clarificărilor cu privire la caracterul național al celorlalte componente ale culturii.

Evaluarea componenței naționale a gândirii filosofice autohtone se face constant prin raportare la filosofia occidentală, filosofie afirmată, în epoca modernă, într-un cadru național. Filosofia românească a urmat acelaşi trend, adică în primele faze ale modernizării a adoptat mai mult principiul preluării de idei din filosofiei universală.

Au existat cel puțin două curente de gândire filosofică autohtonă: unul, preocupat de argumentarea universalității filosofiei în temeiul rostului ei principal în a descifra adevărul, pornind de la cunoaşterea ştiințifică a realității, iar al doilea curent era interesat de descifrarea

„materialului românesc". Prima direcție admitea numai filosofia capabilă să revele adevărul universal dincolo de orice contingențe naționale, lăsând în umbră realitatea națională, pe când cealaltă orientare judeca filosofia în concretul național şi etnic.

O particularitate a culturii româneşti, şi deci şi a filosofiei autohtone, este discontinuitatea în evoluția ideilor şi a inițiativelor culturale. Obsedată de ideea continuității, cultura românească nu a reuşit, decât foarte rar, să înfăptuiască o activitate creatoare neîntreruptă. Nici în ce priveşte libertatea de cugetare nu s-a putut asigura continuitate, deoarece perioadele de interdicție au alternat cu perioadele de exprimare nestingherită a ideilor. Cultura şi cugetarea românească au chestionat limitele capacității proprii de creativitate şi proiectele ratate din societatea românească.

În continuare, discut modernitatea tendențială[2] ca argument pentru o explicații ce pot fi formulate asupra tezei despre particularitățile mişcării filosofice originale într-o societate care a cunoscut şi cunoaşte o modernitate proprie. Spre deosebire de modernitatea realizată în Occident de economia capitalistă şi acțiunea actorilor sociali, în spirit democratic, în spațiul public, în România modernitatea s-a produs în arii foarte restrânse şi de ea au beneficiat grupuri sociale cu pondere scăzută în societate. Dacă vorbim în termenii unor curente din filosofia românească, lumea românească nu este marcată puternic de valorile, normele, principiile şi criteriile vieții moderne, încât de aici se poate conchide că lipseşte omul modern, obiectul fundamental al filosofiei. Acțiunile şi ideile despre modernizare, derulate în societatea românească, rămân parțiale și nefinalizate, iar modernitatea este mai mult o aspirație, un țel de atins dar niciodată pe deplin realizat. Modernitatea tendențială este o modernitate provocată, rezultat al unei modernizări în ariergardă şi nu al uneia în avangardă. Teza despre modernitatea tendențială relevă o separare între idee sau proiecte şi acțiuni sau politici. În acest caz ideile au circulație în spațiul public dar fără ca și acțiunile aferente lor să fie finalizate.

Spre deosebire de societățile cu modernitatea bine structurată datorită fundamentului economic solid, productiv şi eficient, societatea cu modernitate tendențială pare că nu e niciodată aşezată, modernizările ei sunt mai totdeauna doar tendințe. Societatea românească nu se confruntă doar cu un proces de trecere de la o modernitate la alta ci mai are încă de parcurs trecerea de la premodern la modern, în paralel, cu trecerea de la industrial la postindustrial.

Natura hibridă şi fragmentată a modernității româneşti a influențat şi influențează încă evoluția filosofiei autohtone. Nu discut aici despre existența sau inexistența unei filosofii româneşti. Se ridică însă o întrebare esențială, anume, filosofii români au făcut parte din elitele fondatoare ale modernității? Răspunsul este dificil de oferit în cadrele unui studiu restrâns, dar putem spune, cu certitudine, că filosofii români s-au orientat către Europa, fie Occidentală, cei mai mulți dintre ei, fie Orientală, să amintim aici doar pe N. Crainic, şi mai puțin s-au concentrat pe conceperea unei alternative locale de modernitate, pornită din contextul real al modernizării societății româneşti, şi ca o contrapondere la acțiunile de modernizare impusă, de sus, de către elitele politice, nu atât în virtutea propriilor doctrine cât prin preluarea unor modele de organizare şi management din Occident. Ideile filosofilor români nu derivă prioritar din meditația asupra proceselor locale de schimbare şi asupra actelor de rezistență față de căile de modernizare românească. În cultura română nu există nici măcar o analiză filosofică a deformărilor şi a rezistenței la modernizare şi nici o propunere de alternative ale modernității. Nu mai puțin semnificativ rămâne accentul pe filosofia beletristică în studiul modernității româneşti, viziunea eseistică şi literară fiind dominantă. În planul gândirii filosofice autohtone s-a plecat de la premisa că modernitatea este unică, universală, fiecare societate fiind obligată să parcurgă întocmai aceleaşi etape şi aceleaşi procese ca țările care s-au modernizat. Aşa au gândit raționaliştii, cu deosebire T. Maiorescu şi şcoala sa - C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I. Petrovici. Trăsătura fundamentală a gândirii filosofice româneşti este criticismul, şi, în mică măsură, evaluarea diversității de proiecte de modernizare, a pluralității doctrinelor şi a modelelor de modernitate, din care societatea să selecteze ceea ce este oportun pentru dezvoltarea sa.

Spre deosebire de Europa Occidentală, unde idei despre modernitate au fost difuzate de către filosofi şi alți intelectuali, şi a fost doar instituționalizată într-o etapă ulterioară, în România nu a existat o bază filosofică proprie a primei modernizări (secolul 19). Rolul filosofiei şi al altor activități pur teoretice intelectuale autohtone a fost, prin urmare, mai puțin important în procesul de construcție instituțională modernă. Modernitatea românească nu se regăseşte, doctrinar, în gândirea actorilor şi agenților de modernizare.

Practic, nu au existat proiecte de modernizare ci numai interpretări ale modernității, prin concepte şi viziuni preluate din gândirea occidentală. Schimbările moderne s-au produs fără a avea un proiect.

Semnificativ, în spațiul public postdecembrist s-a accentuat necesitatea reluării programul paşoptist ca reper al modernității, în loc să fie oferită o alternativă doctrinară a perioadei postcomuniste.

Chiar dacă toate proiectele de modernizare au fost formulate şi construite de către elitele politice, acestea nu au fost exclusiv de natură politică. Puțini dintre gânditorii români s-au arătat interesați de fundamentul economic al modernizării şi al modernității la care să fi adăugat elemente filosofice specifice.

Revenind la parcursul mişcării filosofice româneşti, trebuie spus că abia în secolul al XX-lea ea cunoaşte o profesionalizare şi specializare, interval când s-a conştientizat că filosofia nu poate să se izoleze de spiritul public. Deşi ideea filosofică s-a impus destul de greu în spațiul public am spune că filosofia românească s-a constituit, spre deosebire de cea din Occident, în dezbaterea publică, în confruntarea cu istoricii, filologii şi literații. A existat o anumită neîncredere în capacitatea românilor de a produce idei filosofice, de notorietate fiind atitudinea sceptică a celui care a impulsionat dezvoltatea filosofiei româneşti – Titu Maiorescu. Acesta ar fi o explicație privind lipsa unei secții de filosofie în cadrul Academiei Române în perioada de până la 1948.

O particularitate a modernizării româneşti este aceea că toate proiectele de dezvoltare modernă au fost implementate de către statul român fiindcă el a funcționat ca principalul canal de modernizare în societatea românească. Procesele de modernizare conduse de stat au fost intrinsec asociate cu modernizarea statului însuşi, cu redefinerea rolului său în societate. Poate nu este întâmplător că aproape toți filosofii români din perioada antebelică au avut funcții în stat, inclusiv ca funcționari în diverse ministere.

Edificarea civilizației române moderne nu a avut ca temei o doctrină filosofică autohtonă, ci diverse idei, nu destul de suficient structurate, preluate din gândirea apuseană. Organismul politico-juridic şi cel instituțional românesc modern s-au constituit aidoma celui din civilizația occidentală, fără ca el să integreze direcții esențiale ale unei concepții româneşti despre căile de construire a unei societăți moderne. În consecință, nu a existat o reacție de respingere, din partea gândirii tradiționale româneşti, față de filosofia occidentală, susținută în dezbateri publice şi în lucrări despre doctrine occidentale. Opțiunea pentru preluarea filosofiilor occidentale o dată cu acceptarea formelor civilizației occidentale s-a făcut împotriva spiritului dominant în spațiul originar al culturii române - spațiul răsăritean -, pentru care natura este un cadru dat şi neproblematic: „De aceea înțeleptul vorbeşte numai

de lume, niciodată despre natură"[3]. În secolul al XIX-lea, dominat de principiul naționalităților, s-a trecut „de la o Europă geografică la o Europă interculturală", dar această diversitatea europeană era exprimată în limbajul unității sub influența decisivă a Vestului asupra Estului[4]. Este interesant, gânditorii români apelează, prioritar, la gândirea modernă, şi nesemnificativ la filosofia antică, şi cu atât mai puțin la cea medievală şi creştină. Ar merita un studiu mai atent al afirmației lui Rădulescu-Motru despre lipsa de profunzime a influențelor filosofiei franceze, şi în general, a influenței filosofiei occidentale asupra mentalului românesc. Kantianismul, curentul cel mai răspândit în cultura română modernă, a fost folosit în explicarea şi cunoaşterea societății româneşti însă este greu de amintit vreun filosof român de esență exclusiv kantiană.

Societatea românească nu este singura societate care a împrumutat idei, conduite şi instituții străine. De altfel, toate marile culturi şi civilizații au preluat, uneori masiv, din alte culturi, şi apoi au dezvoltat, ca entități autonome, o cultură şi o civilizație originale. În cazul românilor, dependența de alte civilizații nu a încetat, deoarece nu s-a putut stăvili exportul de ideologii străine, fie ele occidentale, fie răsăritene, în nici un moment de-a lungul celor două secole de modernizare. La această presiune continuă s-a răspuns cu modele proprii de studiu pentru a argumenta existența unei culturi şi civilizații româneşti.

De-a lungul perioadei moderne, românii au exprimat, constant, aderența lor la spiritul european, însă ei au căutat, prin creație şi conduită în spațiul public, să afirme un mod propriu de a fi european. Ei nu au tins atât la transpunerea culturii şi civilizației europene în spațiul românesc, cât la sincronizarea propriei culturi şi civilizații cu norme şi valori europene. S-a resimțit, continuu, în gândirea românească, tensiunea dintre cultură şi civilizație, între material şi spiritual, între intern şi extern, între Orient şi Occident, între tradiție şi modernitate. Tocmai această tensiune este ignorată, nu de puține ori, în exegezele despre studiile româneşti. Modernitatea, şi implicit europenitatea gândirii româneşti se înrădăcinează în noua viziune oferită localismului, neregăsită prioritar în marile curente de gândire europeană.

Cartea de față abordează idei filosofice despre modernizare şi europenizare, analizate în lucrări fundamentale ale unor gânditori români, autori de teorii originale: Titu Maiorescu - organicismul şi teoria formei fără fond, A.D. Xenopol - seria istorică, C. Rădulescu-Motru - personalismul energetic, S. Mehedinți- etnologismul şi ontologia

națiunii, M. Florian - recesivitatea, M. Ştefănescu - definiția filosofiei prin armonie Toate aceste modele teoretice sunt, de fapt, aplicații ale unor teze sau idei şi teorii din gândirea universală la studiul realităților româneşti. Ele pornesc de la imperativul necesar al înscrierii indubitabile a societății româneşti, dar nu necondiționat, ca metodă şi viziune, în inevitabilul proces al modernizării, fără însă a se prelua idei, pur şi simplu, din autori străini şi a le transpune aievea în spațiul autohton. Teoria formelor fără fond, de pildă, este eminamente românească, nefiind prezentă în dezbaterile despre relațiile cu Occidentul în țările din Europa de Sud-Est sau din Europa Centrală, o dovadă în plus că în cultura română se prefigura o temă originală.

Putem, astfel, constata conturarea unui model teoretic explicativ de construire a civilizației moderne în cadrul național - contribuție indelebilă a gândirii româneşti la gândirea universală.

Discutăm despre idei filosofice, afirmate în spațiul public din România, de către gânditorii amintiți mai sus. Spațiul public este acel spațiu unde au loc manifestări ale grupurilor sociale. În accepția lui J. Habermas, spațiul public se constituie atunci când „interesul public" derivă, indubitabil, dintr-un „consens rațional" întemeiat pe „discuții practice" între actori sociali: „Noi calificăm drept «publice» anumite manifestări atunci când spre deosebire de cercurile închise, ele le sunt tuturor accesibile, în acelaşi fel cum vorbim despre locuri publice sau despre case publice"[5]. Sfera publică s-a format o dată cu constituirea societății burgheze.

Spațiul public românesc s-a edificat după Unirea din 1859 când chestiunea fundamentală pentru noul stat a fost crearea unui spațiu național românesc, diferit față de spațiul muntean sau spațiul moldav. În primul rând, statul național român putea să funcționeze în măsura în care îşi asuma un spațiu public național. În al doilea rând, noul stat se înscrisese în direcția dezvoltării societății burgheze, el însuşi fiind consecința noului tip de formațiune socială, cea capitalistă, victorioasă în arealul european. În aceste circumstanțe, capitalismul impune un nou spirit public, concretizat în exprimarea indivizilor şi a grupurilor în spațiul public, în participarea lor la dezbaterea publică a problemelor de larg interes. Nu trebuie uitat rolul presei în extinderea spațiului public. Spiritul public românesc datorează foarte mult presei din secolul al XIX-lea. Cu rare excepții, toți mari intelectuali din perioada modernă au exercitat, alături de profesia lor de bază, şi activitatea jurnalistică.

Spațiul public românesc a fost construit de pleiada de personalități din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care au realizat necesitatea

edificării unor relații noi, moderne şi democratice între membrii unui grup ocupațional, între grupurile sociale din societate. Acest spațiu a reunit activitățile științifice, şcolare, culturale, politice, sociale. Actorii sociali reflectă critic asupra statului şi asupra propriilor lor persoane şi expun teme de interes pentru public. Din această perspectivă, cartea noastră include şi analiza acțiunilor gânditorilor români în spațiul public.

DOCTRINA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ A LUI TITU MAIORESCU

(pe marginea *Discursurilor parlamentare*)

Unirea din 1859 a determinat mutații radicale în societatea românească: pe de o parte, o nouă administrare a treburilor statului rezultat din actul fuziunii Moldovei cu Țara Românească, pe de altă parte, multiplicarea actelor de modernizare integrală a tuturor sectoarelor vieții sociale, ceea ce implica modificarea profundă a mentalității şi conduitei tuturor categoriilor sociale. Noul stat, apărut el însuşi ca semn al modernizării celor două provincii româneşti, se instituia în instrument fundamental de dezvoltare a țării. Avem de a face cu o situație atipică dezvoltării moderne: statul național este promotorul evoluției moderne și nu un efect al transformărilor din societate. Agenții sociali ai dezvoltării sunt exteriori proceselor sociale și economice îndrituite a fi temelia oricărei modernizări. Societatea românească de după Unirea din 1859 cerea oameni care să gândească şi să acționeze în spiritul noii paradigme de dezvoltare, aşadar, o nouă elită care să impună şi să controleze puterea în noul stat românesc, să dea coerență şi sens evoluției moderne a societății româneşti. O personalitate emblematică pentru acest moment al istoriei noastre este Titu Maiorescu.

Ca probă a nevoii de oameni competenți în structuri ale noului stat este ascensiunea socială foarte rapidă a tânărului cărturar, care, semnificativ, nu dispunea de alte resurse decât propriile calificări câştigate în mod strălucit în universități europene. S-ar fi cuvenit o dezbatere mai amplă asupra rolului jucat de personalități româneşti, selectate social pe criterii strict meritocratice, în evoluția culturii naționale, ceea ce nu putem face aici. Trebuie însă subliniat că Titu Maiorescu se înscrie, alături de Spiru Haret, Tacke Ionescu, I.L. Caragiale, Ion Creangă în grupul creatorilor culturii române moderne, ce provin din alte categorii sociale decât clasa boierească. Toți devin modele de conduită modernă pentru alte personalități ce aparțin boierimii, dar pentru care criteriul esențial al ascensiunii profesionale

îl reprezintă meritul şi calificările personale. Agenții schimbării în faza de intensă modernizare nu mai erau boierii sau clericii, ci intelectuali ce trăiau din exercitarea unei profesii.

1. Scurtă biografie politică

Maiorescu reprezintă tipul caracteristic pentru o epocă de schimbare socială şi națională radicală. El a fost egal cu sine însuşi în marile domenii ale culturii şi vieții sociale: filosofie, estetică, lingvistică, critică literară, sociologie, logică, iar în planul activității practice a fost avocat, profesor, director de şcoală, conducător de reviste, lider necontestat al celei mai importante societăți culturale-Junimea, rector, ambasador, deputat, ministru, prim-ministru. Nici unul dintre oamenii timpului nu a atins această poziție de „om universal", de personalitate plurivalentă, aşa cum a făcut-o conducătorul Junimii ce s-a mistuit în orice act necesar pentru dezvoltarea modernă a țării. Iată de ce o succintă prezentare a biografiei politice a lui Maiorescu permite înțelegerea mai exactă a ideilor sale susținute în *Discursurile parlamentare*.

Studiile le face în străinătate. Semnificativ, l-a avut coleg, la Universitatea din Berlin, pe Dimitrie Sturdza, viitorul său adversar politic, iar la Paris l-a cunoscut pe T. Rosetti, viitorul său amic politic. Încă din anii studiilor la Paris, Maiorescu intenționa să intre în viața politică. Deşi putea rămâne în Occident, se reîntoarce în țară, cu gândul de a participa activ la viața culturală şi socială internă.

La 2 iunie 1862 a fost numit supleant la Tribunalul de Ilfov, apoi a fost avansat procuror. În noiembrie 1862 este numit profesor la Iaşi, iar la 4 decembrie 1862 îşi deschide cursul la catedra de istorie antică, dar de la 23 ianuarie 1863 predă cursuri de filosofie, la Universitatea ieşeană. La vârsta de 23 de ani este numit rector al Universității din Iași. Prin activitatea sa didactică și prelegerile sale populare, Maiorescu se impune în atenția elitei din Iași. Într-un timp foarte scurt și la o vârstă tânără el face o carieră universitară excepțională.

La Iaşi, Maiorescu întâlneşte ardeleni în toate instituțiile de cultură şi învățământ, amintim doar pe câțiva: S. Bărnuțiu, Şt. Micle, P. Suciu, T. Lateş, A. Densuşianu etc. El, fiul unui ardelean, a luptat la Iaşi, şi apoi în parlament, cu excesele ardelenilor, cu rigiditatea viziunii lor. Maiorescu nu s-a ataşat, cum s-ar fi aşteptat multă lume, de grupul ardelenilor. Dimpotrivă, consimte, împreună cu tineri boieri moldoveni să constituie, în 1863-1864, o nouă structură culturală – Junimea. Să spunem că nu s-a încercat până acum a se da o explicație asocierii sale cu reprezentanți ai aristocrației moldovene şi lipsei sale de interes

pentru comunicarea cu ardelenii stabiliți la Iaşi. Fără a putea analiza aici această chestiune, subliniem numai aderența lui Maiorescu la alte valori şi la alte mijloace de edificare a României moderne, inclusiv a idealului național, decât cele propovăduite de ardelenii ieşeni. Tânărul filosof găsea la Iaşi, alături de spiritul „fracției libere şi independente" a lui Nicolae Ionescu, un alt mod de a gândi şi acționa pentru dezvoltarea modernă a țării, ce căuta să armonizeze interesele naționale cu valorile europene. Grupul tinerilor boieri moldoveni, instruiți în Occident, cei mai mulți în Germania, aducea în capitala Moldovei suflul modernizării pragmatice şi realiste. Poate tocmai de aceea s-a afirmat că Junimea acționa ca grup de presiune, ca un intermediar între societate, politică şi cultură[6], dar trebuie spus că orice grup de acest gen este un grup de presiune şi, prin urmare Junimea funcționa conform scopurilor pentru care a fost constituită. Inițial, țelul ei era de a contracara tendințele de inovație radicală în limbă şi în scriere ale Societății Academice, pentru ca, în timp, să devină instanța spiritului critic în cultura română.

Se pune întrebarea dacă Maiorescu a fost acceptat de către intelectualii moldoveni, pentru ca el să exprime, față de acest radicalism, atitudinea aristocrației moldovene, privind mai ales chestiunea limbii şi a culturii române din toate zonele locuite de români? Răspunsul nu este uşor de dat fără o cercetare amplă a chestiunii. G. Călinescu spunea (în *Poezia realelor*) că obârşia sa țărănească l-a orientat pe Maiorescu spre conservatori, iar aristocratismul său de origine țărănească se întâlnea mai bine cu viziunea conservatoare şi, deci cu boierimea, dar marele critic uită să sublinieze că ilustrul filosof se afla în relație numai cu acea boierime interesată de dezvoltarea modernă a țării. De fapt, în discuție nu este atât originea sa țărănească, nesemnificativă, nu încape îndoială, cât statutul său de burghez, de intelectual ce aparține clasei lucrative: „eu însumi sunt un fiu ieşit din popor; aparțin şi eu acelei clase a treia; sunt însumi din aceia care au beneficiat de răsturnarea formei celei vechi aristocratice unde nu era decât poporul care plătea impozite, iar boierii nu plăteau nimic" (I, 430)[7], afirma el în discursul pe marginea proiectului Legii instrucțiunii. La fel gândeau şi fondatorii Junimii - boieri fiind, ei au adoptat stilul burghez de viață. Conducătorul necontestat al Junimii literare a fost Maiorescu, iar P.P. Carp devine şeful politic al acestei grupări când ea acționează eminamente ca o structură politică, adică în perioada 1885-1888[8]. Din acest unghi, Maiorescu şi, împreună cu el, ceilalți junimişti se opun radicalismului „fracției libere şi independente" din Iaşi.

În timpul domniei lui Cuza, Maiorescu s-a remarcat prin activitatea sa de organizator al şcolii şi prin alte preocupări civice. De pildă, el a făcut parte din Înalta Comisie care a prezentat domnitorului Al.I. Cuza rezultatul plebiscitului de după lovitura de stat din 2 mai 1864.

După căderea lui Cuza, filosoful şi-a manifestat atitudinea sa defavorabilă față de actul de la 11 februarie 1866. Maiorescu a lăsat mărturii despre evenimentele petrecute la Iaşi după detronarea lui Cuza. „Bucurie generală de nedescris. Oare chiar necesară?"[9], iată cum percepea el momentul abdicării domnitorului. Sesizând pericolele ce derivau din acest act, Maiorescu s-a manifestat, public şi în corespondența privată, ca unul dintre cei mai consecvenți apărători ai continuității Unirii şi, în consecință, a reacționat prompt împotriva oricărei încercări de separatism. O asemenea conduită a dovedit-o în timpul mişcării separatiste din 3/15 aprilie 1866 de la Iaşi. Maiorescu a acționat direct şi a ajutat Locotenența domnească să reprime răzvrătirea grupurilor antiunioniste. Astfel, i-a cerut căpitanului de armată Porumbaru o trăsură ca să-l conducă, din ascunzătoarea din pivniță, pe mitropolitul Calinic, cel ce se pusese în fruntea separatiştilor, la caimacamii L. Catargi şi general Golescu[10]. Să amintim că, împreună cu I. Negruzzi, Maiorescu a editat ziarul „Vocea națională" în care a pledat pentru Unire şi domn străin. Îl vedem, aşadar, încă de tânăr pe filosof amestecat în acțiuni politice.

În aprilie 1870, viitorul ministru al Instrucțiunii a gândit proiectul „Reforma învățământului şi gânduri despre administrație", în 23 de puncte, dintre care 11 prevedeau desființarea unor instituții sau structuri şcolare. Încă din acest proiect se conturează doctrina sa politică, întemeiată pe teza despre justa măsură între scopuri și mijloace într-o țară situată în faza modernizării, a cărei evoluție nu este posibilă fără stabilirea priorităților de dezvoltare. Să recunoaştem că doctrina maioresciană, în raport cu altele, este una ideală ce aparține mai mult unui filosof decât unui om politic. De altfel, însuşi Maiorescu recunoaşte această poziție a sa. În scrisoarea către Carp, la 7 mai 1870, marchează, cu toată limpezimea, statusul său în acel moment: „Nu uita doară eu nu sunt om politic, ca tine; eu sunt un om particular, a cărui advocatură şi ocupație de scriitor umple de ajuns cercul său de activitate. N-am nevoie de administrarea învățământului, în nici o privință; dacă ea va avea nevoie de mine, mă va căuta şi, din nenorocire (cel puțin în cei patru ani imediați) singurul ei efect va fi să mă încurce. [...]. Întru atâta, da, ar putea pune mâna pe mine un minister; dar eu însumi nu fac nimic, nici măcar un pas, ca să-l caut"[11]. Ar fi mult de

discutat despre aparenta indiferență a lui Maiorescu, în anul 1870, față de activitatea politică. Oricum, mentorul Junimii avea conştiința locului său în viața politică românească, măcar în ce priveşte managementul învățământului, dar nu face nici un efort special pentru a obține postul guvernamental. Îi recunoaşte statutul de om politic, adică de practicant al politicii, prietenului său P.P. Carp, fără ca prin aceasta să-l investească şi cu calitatea de lider politic. Direcția ideologică a Junimii îi aparținea lui Maiorescu şi aceasta era cunoscută datorită publicisticii sale. De aceea, el stăruie ca implicarea Junimii în politică să se facă pe baza unui program de reforme bine structurat. Pe 29 aprilie 1870 îi scrie lui P.P. Carp, cel care-l solicita să intre în guvern: „Încă o dată: dacă e ca «Junimea» să nu apară ca un neînsemnat minister de tranziție şi să nu se uzeze, ea trebuie să înfățişeze țării acea operă unitară de reforme de care tu vorbeai. Intr-asta e sa *raison d' être* şi anume cea mai esențială. Cum rămâne cu asta?”[12].

Precipitarea evenimentelor a schimbat destinul grupării junimiste. Administrarea țării cerea, continuu, oameni competenți. Cu prilejul vizitei domnitorului Carol, la Iaşi, în aprilie 1871, G. Costaforu l-a îndemnat pe Maiorescu şi pe ceilalți junimişti să intre în politică şi în Parlament, dar invitația nu fusese acceptată. În cele din urmă, din cauza acțiunii grupărilor liberale, mai ales a „fracțiunii libere şi independente”, junimiştii au decis să fie alături de conservatori[13]. Hotărârea lui Maiorescu de a se angaja în politică a fost determinată şi de dorința de a se lupta cu fracționiştii ieşeni în parlament, cei care-i făcuseră multe dificultăți, însă pentru el nu aceasta era esențialul. Încă din tinerețe, el aspira să fie om politic, şi este cert că întreaga sa conduită de om public îl ducea inevitabil spre această postură. Dar motivul fundamental rămâne sprijinirea, prin mijloace parlamentare, a prea tinerei noastre dinastii, pe care el o vedea ca unul din factorii esențiali ai stabilității politice, idee dominantă a doctrinei sale politice.

După mai multe tatonări, Maiorescu acceptă să candideze pe listele conservatoare, şi, la alegerile din mai 1871, este ales deputat. Primul său discurs parlamentar l-a ținut la 27 iunie 1871, şi a trezit un mare ecou prin vehemența cu care a susținut ca bugetul să includă fonduri mai mari pentru învățământul din sate şi să se diminueze fondurile pentru învățământul universitar. Au luat cuvântul, în replică, Nicolae Ionescu, Cezar Bolliac, N. Blaramberg, adversari cu care se va confrunta mai târziu de mai multe ori. În acest prim discurs, proaspătul parlamentar face o afirmație şocantă: „Şi această Cameră conservatoare, care după aprețiarea mea este în momentul de față singurul partid liberal, va trebui

să dovedească liberalismul său mai ales în această cestiune, căci ceea ce pe noi, tineri cu totul liberali, care în orce alte parlamente apusene am fi la extrema stângă, ne-a făcut să fim la dreapta cu d-voastră, este convingerea că ceea ce la noi este stânga, iese afară din stat, şi prin urmare eliminat din stat. Dar dacă este aşa, domnii mei, vă rog să susțineți elementul de jos, să arătăm solicitudinea noastră mai ales pentru învățământul elementar" (I, 80). Este o remarcă semnificativă pentru modul de a gândi politicul şi relațiile politice în interiorul unui partid văzut ca structură ce reuneşte mai multe direcții programatice. De altfel, Maiorescu nu o dată a exprimat liberalismul său, permanent argumentat în opoziție cu democratismul radical, adică partidul liberal. Filosoful reflecta, şi printr-o asemenea precizare, tranziția în care se afla la acel moment statul român când delimitările ideologice, din punct de vedere doctrinar, erau fluide.

În 28 iunie 1871, el susține amendamentul său la buget, prin care cerea reducerea la jumătate a subvenției pentru Societatea Academică şi anularea subvențiilor prevăzute pentru alte societăți culturale. În acelaşi timp, s-a declarat împotriva diminuării sumei alocate, din buget, învățătorilor. În 29 iunie 1871, susține amendamentul său de suprimare a catedrelor de drept public constituțional, de economie politică şi finanțe, urmând a fi înlocuite cu o catedră de drept civil şi una de drept roman, amendament respins de Cameră. Această intervenție a trezit adversitatea unei bune părți dintre profesorii deputați de la cele două universități – Iaşi şi Bucureşti -, care se va manifesta de acum permanent, mergându-se până acolo încât în primăvara anului 1876 Maiorescu va trebui să demisioneze din funcția de ministru al Instrucțiunii Publice. Aşadar, încă de la primele intervenții parlamentare, filosoful se impune ca unul dintre marii oratori din Parlamentul României, prezența sa fiind, timp de aproape patru decenii, un fapt cotidian, distingându-se prin arta cu care-şi expunea ideile, ceea ce l-a făcut pe un contemporan de al său, Anghel Demetriescu, să-l elogieze: „În Cameră atitudinea sa are ceva măreț, care îl aseamănă încâtva cu marele Pericles. Când vorbeşte ştie să dea tonurile potrivite cu ideile sau simțimintele ce exprimă şi să străbată cu o înlesnire particulară toată gama pasiunilor omeneşti. Fraza sa are ceva lapidar şi ordinea ideilor sale formează un lanț continuu, în care nu lipseşte nici un inel. Acțiunea sa nu are nimic din acea frenezie de gesturi şi de schimbare necontenită a muşchilor feței sau a atitudinii corpului, care caracterizează pe cei mai mulți din oratorii noştri. Nimeni nu l-a văzut izbind cu pumnul sau cu palma tribuna sau banca de unde vorbea. Totul este măsurat şi cuviincios. Gesticulația sa nobilă dar animată,

deplina sa posesiune de sine, înlesnirea cu care își găsește cuvintele trebuincioase pentru esprimarea gândirilor sale, timbrul plăcut dar viril al vocii sale, perfecta structură a frazelor sale nepremeditate, pun în mirare şi încântă pe auditori”[14].

Încă din primele momente ale activității sale de parlamentar își pregăteşte orice discurs, documentându-se în toate chestiunile dezbătute în forul legislativ, peremptorie fiind consemnările sale, cum este, de pildă, aceasta: „Pentru campania de toamnă în Cameră trebuie să studiez detaliile de drept constituțional la reforma Constituției, ce vrem să o propunem”[15]. În acelaşi timp, să remarcăm preocuparea sa față de modul cum erau primite discursurile lui de către opinia publică. De pildă, pe 14/26 oct. 1878, el nota: „Politicăria începuse iarăşi într-adevăr, dar de data aceasta însă s-a terminat cel puțin cu oarecare vâlvă pentru neînsemnata mea persoană. Cuvântarea mea din Cameră asupra tratatului de la Berlin şi în contra ministerului Brătianu la 30 sept. (în fapt pe 28 sept. - *n.n.*) ținută de la ora 4-6 a făcut senzație şi mi-a adus neîndoios succes din partea adversarilor. *Monitorul* despre aceasta. O public româneşte şi franțuzeşte”[16]. El nota în *Jurnal* succesele sale oratorice, dar şi momentele mai puțin faste prilejuite de rostirea unor discursuri.

Primul fotoliu de deputat i-a adus necazuri chiar din partea unui ministru din partidul conservator, ca urmare a unor decizii ministeriale ce vizau de fapt gruparea adversă „fracțiunea liberă şi independentă.” Datorită unei circulare a ministrului Cultelor şi Instrucțiunii publice Chr. Tell, care interzicea profesorilor deputați sau senatori să fie prezenți la dezbaterile parlamentare în timpul activității lor didactice, Titu Maiorescu este îndepărtat în anul 1871 din învățământ şi va lipsi de la catedră până la încadrarea sa la Universitatea din Bucureşti la 10 octombrie 1884.

La 7 aprilie 1874 este numit ministru al Instrucțiunii publice şi cultelor şi rămâne în această demnitate până în ianuarie 1876 când este nevoit să demisioneze din cauza respingerii proiectului său de lege asupra învățământului. Reintră în parlament în 1878.

Maiorescu a fost agentul diplomatic (ambasador) al României la Berlin, în 1876, şi a negociat încheierea unui tratat comercial între România şi Germania.

La 1 ianuarie 1881 a publicat articolul *Zur politischen Lage Rumäniens* în „Deutsche Revue”, în care aducea argumente pentru necesitatea orientării politicii externe româneşti către Germania şi Austro-Ungaria, atitudine ce se deosebea de aceea a unor membri ai Partidului Conservator ce căutau o orientare politică spre Rusia.

În guvernul Th. Rosetti, instalat la 22 martie 1888, lui Maiorescu i se încredințează postul de ministru al Cultelor şi Instrucțiunii, iar până în iunie 1888 este şi ministru interimar la Domenii. Ca parlamentar şi ministru, el s-a împotrivit dării în judecată a ultimelor două guverne Brătianu, iar în discursul său din 31 ianuarie şi 1 februarie 1889 a exprimat poziția sa față de această acțiune juridică.

La 3/16 martie 1889, el depune în Senat proiectul Legii instrucțiunii. La 29 martie 1889, cade guvernul Th. Rosetti. Lui Maiorescu i se propune să plece, ca trimis al guvernului, într-o capitală europeană dar refuză.

La 16 noiembrie 1890 depune jurământul ca ministru al Cultelor şi Instrucțiunii Publice în guvernul Gheorghe Manu. În ianuarie 1891 readuce, în dezbaterea Senatului, proiectul Legii instrucțiunii. Nici de această dată nu a ales momentul potrivit pentru trecerea prin parlament a legii, la care ținea atât de mult, din cauza disensiunilor din rândul conservatorilor, ceea ce a dus la căderea guvernului Manu. Dezbaterea proiectului Legii instrucțiunii în Senat a durat 13 zile, dintre care patru au fost acaparate de discursul lui Dim. Sturdza, şi trei zile de discursul lui Maiorescu, rar exercițiu de luptă democratică pe o problemă esențială a societății româneşti, între doi dintre reprezentanții cei mai iluștri ai celor două partide. Ambele sale proiecte: cel din 1876 și cel din 1891 au fost puse spre dezbatere în fazele finale ale guvernărilor din care el făcea parte. Este straniu că Maiorescu nu a observat acest fapt, încă un argument că nu acorda atenție raporturilor oculte dintre oamenii politici, dincolo de ideologiile partidelor cărora le aparțineau. Înclinăm să credem că filosoful a fost folosit, de fiecare dată, de către conducerea Partidului Conservator, care a ştiut să speculeze ambiția sa de a vedea puse, în discuție parlamentară, proiectele sale. Maiorescu o recunoaşte el însuşi în Introducerea la *Discursuri parlamentare* vol. IV: „Deşi în decursul evenimentelor descrise aci a făcut şi el parte din câteva guverne ca ministru al Instrucțiunii publice, nu a rămas după urma sa nici o reformă legislativă, încercările sale s-au izbit de rezistența unei majorități variabile. Ideile de care a fost inspirat le-a crezut şi le crede drepte; unele din ele s-au realizat prin legile altora, căci ideile nu erau personale, ci culese şi adaptate din tezaurul comun al culturii europene, altele se vor realiza poate într-un viitor mai îndepărtat, în care putința participării sale personale va fi încetat de mult. Puținul ce l-a putut face în acest departament ministerial (aducerea documentelor Hurmuzaki, restaurarea bisericii de la Curtea de Argeş, introducerea limbii române în licee şi alte câteva măsuri) l-a făcut pe cale administrativă iar nu legislativă." Cu toate că nu a reuşit să treacă prin parlament nici unul

din proiectele sale de lege a învățământului, Maiorescu a obținut câteva realizări ca ministru: dezvoltarea învățământului la sate prin înființarea de noi şcoli, inițierea de anchete şi statistici privind învățământul, construirea de clădiri şcolare tip, selectarea celor mai bune cărți de studiu al limbii române în liceu, proiecte de înființare a Şcolii politehnice, a grădinilor botanice, a unei catedre de limba română, trimiterea de bursieri la studii în Occident, conservarea patrimoniului național, sprijinirea şcolilor româneşti din Transilvania[17].

In perioada 1892-1897, este rector al Universității Bucureşti, calitate în care va fi şi membru al Senatului României. Ca urmare a unor agitații studențeşti organizate în Universitatea Bucureşti, Maiorescu demisionează din funcția de rector la 27 noiembrie 1897, cu toate insistențele ministrului Instrucției Publice S. Haret, respectând astfel principiul depolitizării învățământului superior de la care nu a cedat niciodată. În martie 1898 a sprijinit reforma învățământului a lui S. Haret.

După o scurtă apariție în guvernul conservator - de la 7 iulie 1900 până la 13 februarie 1901 ca ministru al Justiției în guvernul P.P. Carp[18], iar, în 1907, este ales senator din partea Universității Bucureşti -, lipsit de orice inițiativă legislativă în această perioadă, Maiorescu cunoaşte, în prima jumătate a deceniului doi al secolului XX, o revenire spectaculoasă în prim-planul vieții politice. În perioada 29 decembrie 1910 - 28 martie 1912 deține portofoliul de ministru de externe, pentru ca la 28 martie 1912 să fie numit Prim-ministru, demnitate în care va sta până la 4 ianuarie 1914.

2. Discursurile parlamentare

Aspirația permanentă a lui Maiorescu către abordarea individului şi a societății nu s-a concretizat într-o lucrare teoretică de anvergură, nici măcar într-un articol. Doar în ce priveşte doctrina sa în estetică şi literatura avem de la conducătorul Junimii cele trei volume *Critice*. Maiorescu nu a lăsat posterității o lucrare specială despre istoria românilor, despre viața politică sau despre rolul politicului în societate, deşi a avut proiecte pe aceste subiecte, pentru care se pregătea sistematic. De pildă, în anul 1880 se gândea la o istorie a românilor: „Întâiele idei ale unei hotărâri de a scrie istoria românilor ca operă principală a vieții (mele)”[19], iar în însemnarea de la 23 nov./5 dec. 1883 scria: „Eu cuget de 2 săptămâni la posibilitatea de a scrie lucrarea mea principală ca *Cercetări politice*. Pentru asta citesc acum din Machiavell”[20]. Maiorescu încerca tot felul de proiecte de lucrări despre istorie, psihologie,

politologie, însă nici unul nu a fost dus până la capăt. Care să fi fost cauza pentru care el nu a elaborat măcar un studiu despre viața socială şi politică? Înainte de orice, trebuie menționat rolul jucat, în amânarea deciziei maioresciene, de particularitățile epocii sale, care era una de tranziție, totul fiind în schimbare, iar rigoarea demersului ştiințific era greu de asigurat. Dar nu mai puțin semnificativ este însuşi modul de a se afirma al lui Maiorescu. El se producea în orice domeniu, dar pe suprafețe mici, şi am putea spune că efortul său analitic şi doctrinar era fragmentar şi nu integral. Aşa se explică, în bună măsură, atenția acordată el redactării discursurilor parlamentare, care exprimau cel mai bine fragmentarismul gândirii sale.

Cei mai mulți dintre exegeții operei lui Maiorescu discută discursurile separat de introducerile la cele cinci volume, uitându-se că autorul a elaborat aceste „note istorico-politice", în scopul de a însoți discursurile şi de a se constitui în explicații la idei şi atitudini ale sale față de evenimente şi oameni despre care a făcut trimitere la tribuna parlamentară. Postum, a apărut *Istoria contimporană a României de la 1866 până la 1900*, titlul care îi aparține lui Simion Mehedinți şi nu lui Maiorescu [21]. Atât timp cât nu ştim cum Maiorescu ar fi formulat titlul presupusei lucrări ce ar fi cuprins toate introducerile, nu ne rămâne decât să referim la cele cinci volume de *Discursuri*, văzute în unitatea lor, aşa cum a gândit-o autorul lor. El a prezentat istoria României de la abdicarea lui Cuza până la 1901, văzută nu numai sub dimensiunea activității politice. Cât priveşte istoria contemporană, în Prefață la *Discursuri parlamentare* volumul I, autorul nuanțează ideea sa despre elaborarea unei lucrări de acest gen: „De altminteri, dacă este greu a scrie o istorie contimporană fără părtinire, nu este totuşi cu neputință; şi în orice caz exactitatea faptelor se poate controla mai uşor, când autorii lor sau martorii oculari sunt încă în viață." Anii de parlamentarism l-au determinat să accepte că este posibilă o istorie contemporană, dar nu credem că ar fi dat un asemenea titlu unei lucrări speciale, tocmai din cauză că el credea, în continuare, în imposibilitatea de a scrie, în mod obiectiv, o istorie contemporană.

Maiorescu a justificat el însuşi publicarea discursurilor, aşa cum a subliniat în „Prefața" la volumul al IV-lea al *Discursurilor parlamentare*: „prin interesul covârşitor ce-l are dezvoltarea politică a României de la 1866 încoace." Omul politic junimist acordă discursurilor sale funcția de imagini asupra faptelor şi evenimentelor politice şi sociale petrecute într-o perioadă de trecere: „ele rămân însă cel puțin mărturii imediate despre momentele politice, în care au fost rostite, şi pot servi drept

elemente pentru înțelegerea mai exactă a unei interesante epoci de tranziție" (I, 72). Discursurile sale sunt investite de el însuși cu funcția de sursă de cunoaștere a unei evoluții a societății românești: „ele vor să servească numai ca niște documente vii pentru caracterizarea mai exactă a unei întregi transformări a opiniei publice."

Stăruim în continuare asupra momentelor de alcătuire a celor 5 volume ale *Discursurilor parlamentare*, la care autorul lor a trudit aproape 20 de ani, absorbit de această muncă istovitoare, ce l-a sustras de la alte preocupări.

Trebuie spus că Maiorescu intenționa, încă din anii primului său mandat de deputat, să tipărească intervențiile sale parlamentare. În anul 1876 nota: „Să public toate cuvântările mele din Cameră, după dezbaterile cu privire la legea instrucțiunii publice a mea"[22], intenție ce se va realiza mult mai târziu. Aceasta dovedește clar că Maiorescu avea un proiect de publicare a discursurilor. De aceea, ar fi nedrept să se creadă că decizia sa ar fi fost stimulată doar de publicarea memoriilor regelui Carol I, începând din 1892, sau de alte lucrări similare.

Este adevărat, abia în anul 1895 se hotărâse să publice *Discursurile*, dar alte motive l-au determinat pentru un asemenea act. Făcându-și bilanțul pe anul 1896 Maiorescu nota: „Mai am în anul acesta deosebita mulțumire de a publica vol. I al discursurilor parlamentare cu notele istorico-politice, care îmi devin sub mână din ce în ce mai importante. Pe lângă satisfacerea trebuinței mele de lucru literar, mă face iarăși să răsar înaintea generației tinere, care după cele cele 3 volume *Critice*, mă credea istovit ca scriitor și exclusiv ocupat cu profesura și advocatura"[23]. Aici stă explicația acțiunii sale de tipărire a discursurilor. El aspira să rămână în continuare liderul culturii românești și trebuia să dovedească, mai ales tinerilor, că este capabil de a elabora lucrări monumentale. Pentru aceasta nu s-a mulțumit cu o simplă alcătuire a unor volume ce reproduceau, după *Monitorul Oficial,* discursurile. Îndemnat de nevoia prestigiului său incontestabil, el a elaborat ample studii de istorie și politică despre perioada domniei regelui Carol I, care să însoțească discursurile.

Primele volume au fost redactate în vacanțele de Crăciun și de Paște. Astfel, primul volum l-a pregătit, pentru tipar, în vacanța de iarnă din 1895-1896. *Jurnalul* său din această perioadă cuprinde multe referiri despre munca de alcătuire a volumelor de discursuri: „Luni 1/13 ianuarie 1896, Monte Carlo, Am început lucrarea pentru ediția discursurilor mele parlamentare, însoțite de note istorico-politice"[24]; „Vineri 5/17 ianuarie. Sculat la ora 7, baie, apoi lucrat la «parlamentare»"[25]. În primăvara anului 1896, el a parcurs colecțiile unor cotidiane și stenogramele

şedințelor parlamentare publicate în Monitorul Oficial. În vacanța de Paşti, petrecută în străinătate, a redactat o mare parte din capitolele introductive ale primului volum, iar în mai 1896 a terminat studiul introductiv. Concomitent cu redactarea lor, unele pagini sunt citite acasă în cercul de prieteni: „miercuri 19 iunie 1896, Cetirea privirii mele istorico-politice 11 fevr. 1866-11 mart. 1871. Damele străine, fără interes, bărbații cu cel mai mare”[26].

Că Maiorescu acorda o atenție excepțională acestor note istorico-politice o dovedeşte intenția de a le traduce în franțuzeşte: „25 oct./6 nov. 1896, Aseară Zizin la masă la noi. Ne-a cetit traducerea franceză a introducerii mele istorico-politice”, iar surorii sale îi scria: „Zizin Cantacuzin traduce comentariul istoric (fireşte nu discursurile) în franțuzeşte”[27]. Nu se ştie cauza pentru care nu a reușit această tentativă de publicare a traducerii introducerilor la *Discursurile parlamentare*.

Munca la redactarea volumelor l-a absorbit mult, iar însemnările sale sunt mărturii în acest sens. În 13/25 ianuarie 1897, el nota: „…lucrez în iatac la istorico-politice, sfârşitul introducerii din vol. II şi sunt fericit cum lucrez şi că lucrez”[28]. În ziua de 10/22 august 1897 scrie: „Diminețile tot corectez la introducerea istorică. Partea aceasta are numai 72 pag. în manuscript, dar m-au costat vro 60 dimineți de lucru a 3 ore. Dar şi cea mai adâncă mulțumire şi o mare emoție concentrată, împărtăşită de Anicuța. De abia astăzi termin această revizuire”[29]. În scrisoarea către sora sa Emilia Humpel, din 1 noiembrie 1896, Maiorescu îi comunica informații prețioase despre munca sa la redactarea discursurilor: „Eu lucrez la publicarea discursurilor mele parlamentare, am corectat astăzi coala a 7-a. Volumul I va cuprinde 24. Vor fi trei volume. Publicarea e însoțită de un comentar istorico-politic, care începe cu caracterizarea răsturnării lui Cuza de la 22 febr.1866 şi duce aprețiarea evenimentelor în vol. I până la darea noastră în judecată în 1876. Vol. al doilea relatează darea în judecată şi situația politică sub ministerul I. Brătianu. E dar expunerea operei politice a junimiştilor, lucru de mare importanță, dacă voi izbuti a-l face bine. Dar n-am terminat decât vol. I. Greoaia relatare imparțială a evenimentelor de sub I. Brătianu am să o încep în vacanța Crăciunului; numai în vacanțe am răgazul necesar. Înțelegi de ce important ar fi să pot vorbi în relativă linişte cu tine despre această întreprindere literaro-politică”[30].

Manuscrisul a fost predat Editurii Librăriei Socec. Înainte de a apare volumul I, în „Convorbiri literare” s-au publicat cele două studii introductive, însoțite de Nota redacției: „Zilele acestea va apărea în Editura dlui I.V.Socec primul volum al *Discursurilor parlamentare*

ținute de dl. Maiorescu de la 1871 încoace. Publicarea dlui Maiorescu este precedată de o expunere a situației României la începutul domniei actuale și este întregită cu multe note explicative. Dacă ne grăbim a împărtăşi cititorilor noştri paginile cu care începe noua lucrare a dlui Maiorescu, o facem din cauza deosebitului lor interes istoric şi fără privire la politica zilei, care este principial exlusă din cadrul revistei noastre." Va proceda, asemănător, cu celelalte volume, publicând introducerile la *Discursuri* mai întâi în „Convorbiri literare"[31].

Munca la redactarea şi corectura discursurilor îl absoarbe. Notează cu febrilitate în jurnalul său: „Astăzi în sfârşit ultimele pagini de corectură ale vol. I din discursuri parlamentare (vro 586 pagini)[32]. Volumul I a apărut în februarie 1897[33]. Volumul II a apărut la 27 octombrie/8 noiembrie 1897. Aşadar, în 1897 apar primele două volume (în februarie vol. I, în toamnă vol. II), în 1899, al treilea volum, în 1904 al patrulea volum, în 1915 al cincilea volum. În ultimii ani de viață, Maiorescu adunase o bună parte din discursurile ce urmau să alcătuiască cel de al şaselea volum pe care însă nu a apucat să-l publice.

Apariția celor două volume îl satisface şi crede că acest succes este suficient pentru a se dedica exclusiv analizei istoriei vieții politice: „Încep a mă desface de literatură şi a mă concentra în Istoria politică"[34].

În anul 1898 a pregătit pentru tipar volumul III, care va apare la 16 februarie/1 martie 1899.

Editarea celor trei volume cu discursurile maioresciene a fost un factor de stimulare şi pentru alți politicieni ai timpului de a-şi publica discursurile: Take Ionescu (1903), C. Boerescu (1903), I.C. Brătianu (1903), Al. Lahovari (1906), P.P. Carp (1907), Vasile Boerescu (1910), N. Filipescu (1911).

Proiectul inițial de editare a discursurilor în numai trei volume nu a putut fi respectat. Un nou volum se profila din reunirea altor discursuri parlamentare ale lui Maiorescu. Munca la alcătuirea lui şi la elaborarea notițelor politico-istorice se impunea de la sine.

În 1901, Maiorescu cere un concediu de patru luni şi jumătate de la Universitate, pentru a se ocupa „de o lucrare de istorie contimporană"[35]. În scrisoarea din 18 aprilie 1901 îi comunica lui Duiliu Zamfirescu: „În această lungă vacanță am de gând să lucrez la disc.[ursuri] parlam.[entare], vol. 4"[36]. După căderea guvernului Carp la 14 februarie 1901, Maiorescu şi-a luat o lungă vacanță, plecând în străinătate unde continuă redactarea discursurilor.

La 24 iulie/6 august 1902, filosoful notează: „Astăzi încep vol. 4 al *Discursurilor parlamentare*. I-am dictat Anicuței 5 pagini după amiază:

una scrisesem eu dimineața." Pe 26 iulie/8 august 1902 scrie: „Şi ieri de la 5¾ la 7¼ am dictat Anicuței mai departe la vol. 4, alte 6 pagini. Încep a avea încredere că voi publica şi vol. 4." În 24 august/6 septembrie 1902 consemnează: „Astăzi termin dictarea introducerii la vol. 4, tocmai o lună după ce am început-o. Au ieşit vreo 112 pagini 4° manuscript"[37]. În septembrie 1902, criticul scria: „Acum ştiu că poate merge bine, cu lipsa noastră de pretenții deosebite şi ştiu [...] că mai pot scrie Istoria noastră contemporană, până la sfârşitul secolului 19, dacă trăiesc încă vreo trei-patru ani"[38].

În mai şi iunie 1903, revizuieşte prefața la vol. 4, şi se documentează citind ziarele la Biblioteca Academiei. În vara anului 1903, a continuat pregătirea volumului 4: „Scriu la vol. 4 cu multe dureri de facere, de abia 4-a parte, dar zoresc cât pot"[39]. Pe 23 septembrie 1903, notează că a terminat redactarea acestui volum: „Ieri am terminat capit. VIII din introducerea istorică, şi prin urmare tot vol. 4 e gata. Am şi început copierea capitolului." Refacerea capitolului VIII „a ținut 19 zile"[40]. Volumul IV a ridicat mai multe probleme de redactare, deoarece aborda o perioadă recentă - 1888-1895, iar autorul trebuia să cumpănească orice afirmație despre evenimente, dar mai ales despre personajele epocii. Acest op a apărut în ianuarie 1904 şi este cel mai întins dintre toate cele apărute până atunci. Maiorescu era conştient de ecoul acestui volum în opinia publică. Înainte de apariția volumului, a publicat partea introductivă, ceea ce se întâmpla, pentru prima oară, într-un cotidian[41], cu scopul de a testa opinia unora dintre cei vizați, iar reacțiile nu au încetat să apară. Generalul G. Manu, fost premier al guvernului conservator-junimist din 1889-1891, îşi exprimă obiecțiile la interpretările lui Maiorescu date unora dintre acțiunile sale[42].

Take Ionescu a dat şi el o replică lui Maiorescu, remarcând: „Sub pretext de introducere la discursurile sale, dl. Titu Maiorescu scrie istoria noastră contemporană. Şi fireşte, ca unul ce luptă încă în politica zilei, potriveşte istoria în folosul intereselor actuale ale grupării politice din care face parte", afirmație destul de gravă, venită din partea unui membru al Partidului Conservator. Simțindu-se afectat de aserțiunile maioresciene, tumultosul politician afirmă sentențios: „Nu pot însă să las să treacă aprecierile inexacte pe care dl. Maiorescu le face în privința activității mele ministeriale de la 1891 până la 1895"[43].

Maiorescu răspunde ambilor preopinenți[44]. Constată, dintru început, că afirmațiile celor doi politicieni nu vizează fondul problemelor discutate de el în introducerea istorico-politică pentru intervalul de timp discutat: „Însă amândouă aceste scrisori nu rectifică nici una din faptele

relatate, ci se îndreptează numai în contra aprețierilor mele asupra acelor fapte şi le opun alte aprețieri." Îi aminteşte fostului prim-ministru G. Manu ca lucrarea sa nu putea fi una partizană, ci una ce se voia obiectivă ce respectă criteriile analizei istorice: „Ar fi o condamnabilă încurajare a invidiei şi o descurajare a acelor mai curate aspirări, dacă descrierea istorică s-ar apuca să ascundă meritele personale sub anonimatul unui partid şi să reducă puținele individualități eminente la nivelul mediocrităților numeroase. Tendința trebuie să fie din contra de a scoate la iveală valorile adevărate şi de a le prezenta ca exemplu", cu atât mai mult cu cât, apreciază Maiorescu, „buna tradiție conservatoare cere oameni competenți în capul resorturilor mai importante" şi de aceea nu putea trece peste prestația incompetentă a lui G. Manu ca ministru la Finanțe. Maiorescu trasează, în acest fel, o teorie a elitelor, este adevărat pe linia conservatoare. El crede că doar conservatorii sunt aceia care ar promova meritul şi competența, iar liberalii ar susține pe oricine ce dovedeşte doar loialitate față de partid. Această convingere nu-l determină să judece activitatea adversarilor politici prin normele partidului său: „Este de la sine înțeles, că o dată ce am întreprins să scriu o istorie contimporană cu dorința expresă de a fi nepărtinitor, trebuia să prevăd unele cazuri în care se va cuveni să laud pe adversarii politici şi altele în care să critic pe amici. Introducerile istorice la cele 4 volume de până acum cuprind destule exemple pentru ambele ipoteze." Întradevăr, el nu ezită să formuleze critici la fel de aspre față de conduita unor conservatori. Principiul adevărului şi criteriul valorii sunt afirmate de Maiorescu în orice împrejurare, ceea ce i-a creat destule dificultăți în raporturile sale cu unii dintre fruntaşii Partidului Conservator sau ai grupării junimiste. Pentru el, acelaşi spirit critic prezidează analiza activității politice similar celui din exegeza culturală.

În acelaşi mod, îi răspunde lui Take Ionescu, documentându-se cu multă grijă. De pildă, la observația lui Take Ionescu că el ar fi în eroare când afirmă că nu l-ar fi consultat pe L. Catargi pentru acțiunile guvernului privind românii din Transilvania, Maiorescu, înainte de a-i răspunde, îi scrie lui P.P. Carp, ca fost ministru în cabinetul Catargi, şi-i cere informații legate de această chestiune. Carp este categoric şi respinge limpede ideea că L. Catargi ar fi acceptat să decidă numai împreună cu Take Ionescu într-o problemă care era de competența guvernului.

Volumul V *Discursuri parlamentare* a cunoscut cea mai mare perioadă de elaborare. Vârsta, bolile, o anumită insatisfacție față de mediul politic şi social, toate acestea au contribuit la amânarea

momentului de publicare a acestui op. După apariția volumului 4, Maiorescu a trecut la pregătirea volumului 5, fapt consemnat de el însuşi la 9/22 septembrie 1905: „De alaltăieri, miercuri, am început să dictez Anicuței câte o oră pe zi, 6½ – 7½ seara, la textul istoric al volumului 5 şi celui din urmă din *Discursuri parlamentare*"[45]. La 18 septembrie 1905 redactase 94 pagini. Revine asupra textului abia în iulie 1907: „merge greu, de abia reintru în felul stilului", ca peste două zile să consemneze: „cu scrisul la vol. 5 zilnic câte ceva, încet, dar regulat şi mai bine"[46].

Din cauza bolii, Maiorescu tot amână redactarea volumului V, încât în 1909 nota: „Vol. 5 al Discursurilor parlamentare… îmi stă pe suflet." Au intervenit apoi demnitățile de stat şi în Partidul Conservator care l-au împiedicat, timp de patru ani, să redacteze vol. V. În ianuarie 1910, reia manuscrisul: „Eu mă ocup de vol. 5 cu dureri de facere, dar mai ales cu îndoieli"[47], dar fără să scrie prea mult. Însuşi Regele Carol I l-a încurajat să continue publicarea *Discursurilor*, după cum rezultă din *Însemnările zilnice*, 22 august/4 septembrie 1913: „El foarte prietenos, să scriu *Istoria contimporană* inclusiv timpul de astăzi, lăudând stilul lapidar al celor 4 volume (ale Discursurilor parlamentare)."

Maiorescu reia, în iunie 1914, munca la *Discursuri*, şi termină în 30 martie 1915 redactarea volumului 5. A predat manuscrisul, spre tipărire, editurii „Minerva"[48]. Volumul 5 a apărut la sfârşitul anului 1915.

În toamna anului 1915, a început elaborarea introducerii la volumul 6 al *Discursurilor*. Simion Mehedinți publică în „Convorbiri literare", introducerea ce ar fi urmat să însoțească volumul 6 al *Discursurilor*[49]. În 1925 apare la Editura Librăriei Socec Titu Maiorescu, *Istoria contimporană a României*, care reuneşte toate introducerile, inclusiv pe acelea ce ar fi însoțit proiectatul volum 6.

3. Gândirea politică maioresciană

Gândirea lui Maiorescu despre societate se desfăşoară în trei mari direcții: teoria societății organice, teoria construcției culturale şi teoria acțiunii sociale în procesul de modernizare[50]. Aceste orientări teoretice sunt argumentate cu deosebire în *Discursurile parlamentare*, fapt mai puțin sesizat de exegeză. În esență, concepția sa socială şi politică este organicistă, cu argumente teoretice luate, cu precădere, din evoluționismul englez, în special din opera lui H. Spencer, autor mult discutat la întâlnirile Junimii. Maiorescu preia, din doctrina spenceriană, numai ideea evoluției organice pe care o aprecia oportună în analiza societății româneşti în curs de modernizare. Viziunea sa politică decurge, firesc, din concepția sa generală despre societate, despre mecanismele

de funcționare a raporturilor dintre grupurile sociale. Ca om politic, afirmă idei şi combate pe adversari pornind de la organicismul gândirii sale. Maiorescu a realizat, după cum bine s-a spus, „politica progresului național”[51]. El a militat pentru conservarea constituției liberale de la 1866, apreciată drept unul dintre factorii de bază ai procesului de modernizare, deşi, nu o dată, a exprimat critici asupra ei.

Maiorescu se considera burghez liberal („noi burghezii liberali”), iar modernizarea țării însemna triumful burgheziei, industrializarea, raționalizarea relațiilor sociale. La Maiorescu întâlnim un amestec de modernism şi modernitate: rafinament estetic, interes pentru valori, elitism, atitudine pragmatică, raționalitate, luciditate, grija permanentă față de modul cum trebuie chivernisit banul public. El se instituie în agent al modernizării şi se implică, în politică, pentru a interveni, la nivelul deciziei politice, în procesul de modernizare. El conturează un model de gândire şi acțiune al omului modern, al burghezului român. Din acest motiv considerăm discursurile sale şi ca un „îndreptar” pentru toate elitele româneşti.

Asemenea marilor personalități ale timpului său, el şi-a prezentat ideile sociale şi politice în discursuri sau în articole de ziar. Absorbit de problemele presante ale dezvoltării societății româneşti în curs de modernizare, Maiorescu nu a stăruit pe elaborarea unei lucrări teoretice asupra strategiilor sociale şi politice de evoluție a României. O caracteristică a gândirii româneşti, în special a celei din secolul al XIX-lea, este fragmentarismul ei. Rămâne de studiat de ce Maiorescu sau Eminescu, doi dintre marii noştri gânditori, şi-au risipit energiile în activitatea jurnalistică sau în cea politică, deşi aceasta este, într-o societate democratică, un motiv în plus pentru angajamentul lor public şi civic. La o analiză rapidă, am spune că lipsa unui public avizat în chestiuni teoretice a fost una din cauzele care au contribuit la desfăşurarea actelor de diseminare a ideilor prin intermediul presei. Să amintim că cele două universități româneşti erau de dată foarte recentă. Înființarea lor s-a petrecut dintr-un entuziasm specific oricărui început de epocă, dar profesorii lor nu au fost selectați conform tuturor criteriilor de ascensiune în activitatea didactică universitară. De aceea, era necesar să se formeze, prioritar, cadre pentru aceste instituții, ceea ce va reprezenta, pentru Maiorescu, o direcție clară de acțiune. Lupta sa în cadrul universitar, în presă, în parlament se duce în primul rând cu mediocritățile universitare. Dincolo de anecdotic, să menționăm că, în parlament, Maiorescu ministrul Instrucției Publice este nevoit să vorbească despre conduita incompatibilă a unor profesori universitari

cu normele universitare şi nu poate trece peste amănuntul că unii dintre ei nu respectă programul, celebru fiind exemplul menționat într-o şedință a Parlamentului de însuşi Maiorescu, al acelui profesor care, în loc să-şi țină cursul, era la culesul viei sale. Evoluția societății româneşti l-a convins că nu un tratat teoretic sau o lucrare doctrinară era oportună ci intervenția activă în viața socială şi politică, unde exista posibilitatea afirmării direcțiilor doctrinare. De aceea, apreciem că *Discursurile parlamentare* conțin elemente esențiale de gândire politică privind construirea civilizației moderne în cadrul național. Am amintit că, după unii exegeți, Maiorescu ar fi intrat în viața politică şi a luat cuvântul în parlament pentru a lupta împotriva adversarilor săi politici. Nu negăm motivul invocat, dar, în acest fel, l-am simplifica pe gânditorul Maiorescu. El a exprimat, în parlament şi în viața publică, o concepție şi o conduită culturală şi politică. A dus, evident, polemici şi a făcut referiri la personaje cum sunt I. Deşliu, A. Pascal sau la grupul Şoarec, Plesnilă şi Bufnilă[52]. Un asemenea demers făcea parte din regulile jocului parlamentar. Însă el a exprimat mult mai mult. A trăit dilema marelui intelectual angajat politic, nevoit să coboare în Agora şi să se confrunte cu oratori, retori şi limbuți, să atace vehement beția de cuvinte. Însă dincolo de trimiteri la viața parlamentară, *Discursurile* conțin direcțiile esențiale ale unei doctrine. Se desprinde, cu claritate, din aceste discursuri, nu numai simpla narare a istoriei româneşti din timpul regelui Carol I, dar şi o concepție politică şi filosofică despre ideea națională în modernitate.

În domeniul culturii, Maiorescu a ctitorit instituții şi a fost o personalitate a practicii culturale (a înființat şi îndrumat revista „Convorbiri literare", a fost rector al celor două universități româneşti, organizator al întâlnirilor Junimii, autor de rapoarte academice, sprijinitor al studenților eminenți, şi al trimiterii lor la studii în Occident), dar este mai puțin un doctrinar în teoria culturii. În fapt, articolul său *În contra direcției de astăzi din cultura română* este un studiu de politică a culturii. În domeniul politic, doctrinarul Maiorescu are prioritate față de omul politic Maiorescu, deşi a deținut cele mai înalte demnități în stat. Ceea ce, doctrinar, este, *in nuce*, în studiile culturale, se dezvoltă în *Discursuri*. Doctrina maioresciană este o concepție coerentă despre tranziția de la o societate premodernă la cea modernă. Numai aşa ne explicăm de ce a acordat atâta semnificație redactării introducerilor la cele cinci volume de discursuri, el simțind că dă ceva important ca doctrină sociologică şi politologică.

Să urmărim în continuare câteva dintre ideile sale. Maiorescu a afirmat răspicat dimensiunea evoluționistă a gândirii sale şi, din acest unghi, judecă dezvoltarea societății româneşti. Prin urmare, bazele statului român modern au fost puse în cele 5 puncte fundamentale, formulate de Divanurile ad-hoc din Iaşi şi din Bucureşti la 7 şi la 9 octombrie 1857: respectarea capitulațiunilor, unirea, dinastia ereditară dintr-o familie suverană a Europei, neutralitatea garantată de Puteri şi sistemul constituțional: „Aici era expresia reală a cerințelor țării, conform cu faza vremelnică a evoluțiunii sale istorice, programul izvorât din toată experiența trecutului şi care trebuia păstrat cu sfințenie până la deplina lui înfăptuire, după care venea apoi timpul unei noi hotărâri şi fomulări pentru regularea mersului în viitor" (I, 46-47). Cât priveşte mişcarea de la 1848, îi recunoaşte totuşi meritul de a fi susținut „deşteptarea conştiinței naționale în românii din Principate şi voința lor de a se dezvolta în conexitate cu civilizația occidentală", dar ca organizare politică, crede Maiorescu, revoluția paşoptistă nu ar fi lăsat nimic viabil, totul reducându-se la frazeologie şi, de aceea, ea nu ar putea fi izvorul politicii române. Prin această idee, încă o dată se dovedeşte spiritul pragmatic al autorului *Criticelor*, interesat de efectele concrete ale oricărui proces de dezvoltare socială. Că atitudinea lui față de revoluția de la 1848 este restrictivă, este limpede, dar el nu uită să invoce, sub cupola Parlamentului român, faptele marilor paşoptişti recunoscând, astfel, semnificația revoluției în modificarea trendului de evoluție a statului român.

Maiorescu revine la ideea lui privind originarea evoluției noastre moderne în deciziile Divanurilor ad-hoc, subliniind că, în acest fel, românii au recunoscut Europei „competența de a legifera pentru noi întru cele din afară" (II, 350), dar pentru problemele interne „nu putem primi ca Europa să intervie" (II, 351). Europa a sancționat capitulațiile noastre față de turci, ne-a garantat neutralitatea, dreptul de a avea un principe ereditar. În organizarea internă însă ea nu a intervenit. Conferința de la Paris de la 7/19 august 1858 „ne-a dat acea Convenție care a regulat viața noastră politică." În acest sens, Maiorescu aprobă fără rezerve lovitura de stat de la 2 mai 1864: „S-au lovit numai nişte dispoziții înscrise de pe masa verde a diplomației străine, şi care n-ar fi trebuit să intre în dreptul public intern al nostru. Bine a făcut Vodă Cuza, când, înlăturând o parte din acea operă străină, a păstrat dintr-însa numai acele articole care se raportau la relațiile noastre externe cu Europa afirmându-ne autonomia în privința administrării noastre interne" (II, 353). În acelaşi mod, filosoful consideră că adoptarea Constituției de la 1866 fără acordul Puterilor garante a exprimat

voința clară de afirmare a independenței țării. Maiorescu trasează astfel liniile unei doctrine de politică internă - exclusiv de competența românilor, şi de politică externă determinată, în principal, de relațiile statului român cu Europa.

Maiorescu a urmărit profesionalizarea muncii intelectuale în toate domeniile de activitate. Întrucât în plan politic totul trebuia reconstruit, Maiorescu avertizează, în intervențiile sale parlamentare, asupra imperativului profesionalizării conducătorilor politici[53], cu atât mai necesar într-o țară mică, unde, aşa cum spunea el: „şi încă aşa de puțin înaintată, lipsa de oameni cu oarecare pricepere silea pe mulți la o felurime de activitate şi nu le permitea o specializare de predilecție." (I, 49). Societatea românească, în curs de modernizare, nu mai putea fi guvernată de către oameni ce-şi revendicau dreptul de a conduce în temeiul apartenenței ereditare la familiile boiereşti. Accentul lui Maiorescu este pus pe individualitatea conducătorului politic, capabil să gestioneze treburile publice prin aptitudinile şi efortul său de emancipare. Indiscutabil, grupul celor care conduc o societate este minoritar. Maiorescu se considera îndreptățit de a acționa asupra opiniei publice apreciată de el: „primitivă cum este încă la noi" (I, 50). El dă, ca exemplu, confuzia între partidul conservator şi vechea boierime, ce este ades întâlnită în opinia publică. Într-un stat constituțional nu se pune, în nici un fel, diferența socială între boieri şi burghezi. La noi, sentimentele de clasă şi ura față de vechea boierime erau încă o rămăşiță a trecutului. Referindu-se la boierimea română, el constată că aceasta era în trecut o „boierime vremelnică, legată de înaltele funcții ale statului (cel puțin în Muntenia), nu se putea asemăna cu nobilimea statornică din alte țări" (I, 51), idee ce vine să înlăture prezumția despre Maiorescu drept apărător al boierimii române. Pusă în comparație cu clasele conducătoare din alte țări, boierimea i se prezintă ca o clasă socială lipsită de stabilitate istorică.

Observăm, aşadar, preocuparea lui Maiorescu pentru asigurarea stabilității puterii în statul român, cale sigură de dezvoltare modernă a țării: „Şi ideea dominantă întru conducerea statului român spre îndeplinirea marei sale misiuni în Orient, este înrădăcinarea simțimântului dinastic în toate păturile poporului." (I, 52). Chestiunea nu este nouă. De la D. Cantemir s-a pus, cu acuitate, această problemă a continuității şi trăiniciei puterii politice.

Maiorescu s-a referit la partidele politice, structuri moderne de organizare a relațiilor politice. Doctrinarul junimist nu este indiferent la mişcările din cele două partide româneşti. Nu-i scapă modul de a fi al

acestora: „adeseori partidele noastre au aerul de a fi mai mult o deosebire de persoane, decât de principii" (II, 302), ceea ce el sancționează prompt: „Grupările de partid ce se formează aici, nu se pot întemeia pe numele persoanelor, ci pe autoritatea principiilor şi a aptitudinii în aplicarea lor, şi orce trecere dintr-un partid în altul trebuie clar motivată înaintea țării ca o necesitate de princip în interesul general, sub pedeapsă de a fi taxată de felonie" (III, 148).

Se discută, de multe ori, despre Maiorescu drept adversar al liberalismului. Se cuvine a face diferența dintre convingerea sa liberală şi alegațiile lui despre partidul liberal al cărui program era originat în ideile Revoluției franceze, în temeiul cărora lupta cu mijloace radicale pentru o societate ce funcționa cu un regim constituțional liberal. Conducătorul Junimii nu agrea teza liberalilor că societatea trebuia să fie transformată după un ideal abstract, aplicabil oriunde, indiferent de condițiile istorice şi naționale, iar introducerea de inovații sociale şi instituționale într-o țară trebuie să derive din cerințele rațiunii umane.

Este doctrina maioresciană antiliberală? Nicidecum. În afara de confruntările din parlament unde se lupta inclusiv cu reprezentanți ai grupării sale, Maiorescu nu are ca țintă continuă pe liberali. El este preocupat, doctrinar, de aşezarea construcției societății moderne româneşti pe baze statale edificate din trebuințe concrete ale românilor: ordine în societate, raționalitate în administrația țării, competență profesională managerială, realism politic, echilibru în politica internă şi externă, monarhie şi fidelitate față de rege, respectarea constituției.

I se impută lui Maiorescu că ar fi exprimat o atitudine profund negativă față de istoria noastră națională. Discursul său din 6 martie 1876 contrazice, flagrant, această caracterizare: „un lucru mi se pare vederat, deşi trist: dacă n-avem sentimente de istorie în tinerimea noastră, suntem pierduți; căci nu poate să trăiască un popor când îşi uită măine ceea ce a făcut ieri!" (I, 314). Nu istoria românească o condamnă ci excesele politicianiste ce se produc în numele unei tradiții istorice, şi, de fapt, oratorul are în vedere paşoptismul.

El avertizează, nu o dată, asupra ritmului precipitat de schimbare socială şi politică din arealul românesc: „Vă mărturisesc că mie unuia îmi pare rău, că am părăsit aşa de iute felul de atunci şi am primit, fără nici o tranziție, o haină nouă, despre care nu ştiu dacă e mai bună pentru noi" (I, 317), ceea ce a determinat pe unii comentatori să-l vadă pe Maiorescu ca antipaşoptist şi antidemocratic, iar activitatea lui politică să fie caracterizată ca reacționară.

Maiorescu a indicat o anumită exigență în abordarea stărilor sociale din statul român. El nu concede să se discute despre înapoiere decât în temeiul unui principiu metodologic, care este expresia stadiului de evoluție al țării în temeiul unui criteriu clar: „Ar fi bine, d-lor deputați, să ne lămurim odată până unde merge înapoierea noastră. Înapoierea noastră are o epocă pentru comparare şi imitare. Suntem atât de înapoiați cât este un stat care pentru prima oară a primit sistemul reprezentativ. Din momentul în care ați zis în statul nostru: eu, stat, dau puterea legislativă în mâna oamenilor aleşi de mine, popor, ca ei să mă guverneze, din acel moment nu mai este admisibil a zice că suntem aşa de înapoiați încât să imităm statele europene din naintea epocei lor parlamentare" (I, 144). El ridică o chestiune de maximă importanță, anume cu ce perioadă istorică din evoluția unui stat se compară elitele româneşti. Norma sa metodologică este indiscutabilă. Comparația trebuie să se facă numai cu stadiul parlamentar şi de aceea afirma fără echivoc: „Nu admitem comparare de înapoiere cu timpurile vreunui alt stat în care nu era încă sistem reprezentativ."

În discursul *Asupra reformei legii pentru instrucțiunea publică*, Maiorescu explică procesul de modernizare, declanşat ca urmare a organizării celor două Principate pe baza Regulamentului Organic care scutea pe boieri de orice plată a impozitului ce cădea numai în seama țăranului. Această nedreptate, asociată contactului cu ideile civilizației occidentale, a condus la prefaceri sociale mari. Exegetul face o observație ce ar merita o analiză amplă: schimbarea Regulamentului Organic s-a produs brusc, înlăturându-se nu numai inechitatea dintre boieri şi țărani, inacceptabilă cerințelor unui stat modern. El regretă renunțarea la Regulamentul Organic, deoarece acesta lăsa țării obiceiurile ei, şi implicit „beneficiul schimbărilor treptate şi timpul de a se deprinde cu libertatea. Dar în fine aceste păreri de rău sunt prea târzie. Acea schimbare bruscă s-a făcut şi prin forma de stat ce am adoptat, ne-am dezbrăcat de vestmântul public de mai nainte şi, ca să nu rămânem goi, am luat alta de împrumut, vestmântul constituțional" (I, 413-414). Maiorescu sesizează o dimensiune fundamentală a epocilor de schimbare radicală în statul român: preeminența elementului ideologic. Regulamentul Organic fusese impus de Rusia țaristă. Trendul evoluției europene se producea în adoptarea numai a modelului occidental de civilizație şi distrugerea oricărei alte alternative. Statutul fundamental al celor două provincii româneşti sub care a funcționat societatea până în 1848, deşi a fost un factor esențial în organizarea societății şi în orientarea ei către modernizare, trebuia înlăturat necondiționat. Titu

Maiorescu crede, îndreptățit, că s-ar fi putut face trecerea treptată de la Regulamentul Organic la Constituția liberală, pentru că această evoluție se cădea a fi înfăptuită numai de factorii interni din cele două Principate române. Rămâne însă de discutat dacă agenții sociali ai dezvoltării sociale şi politice de atunci dispuneau de capabilitățile în a gestiona eficient problemele din interiorul țării cu acelea reclamate de relațiile cu Europa Occidentală. Cu siguranță, clasa conducătoare românească a fost nevoită să ia în considerare interesele Occidentului în zona Europei de Est.

Principala argumentație a lui Maiorescu privind nedesăvârşirea actelor de modernizare românească se referă la lipsa burgheziei. Sistemul constituțional modern a introdus între boierii vechi sau aristocrați şi țărani o clasă de mijloc, numită *tiers état*, regăsită în Franța, în Germania şi în alte țări europene: „Acest *tiers état* se compune din comercianți, din mari fabricanți, manufacturieri, din industriali, din literați, care prin mişcarea lor puternică, prin cultura, prin ştiința, dar mai ales ca rezultat al acestora prin avuția lor, câştigaseră o putere efectivă aşa de mare, încât statele moderne au trebuit să le dea în chiar constituțiunea lor de stat o formă expresivă de viață publică. Se introduse astfel, alăturea cu mulțimea de mai nainte şi cu aristocrația de naştere, acea clasă influentă a burghezimii, oarecum o aristocrație a talentului, a muncii oneste şi a averii. Rezultatul acestei mişcări a fost forma constituțională. S-a dat dreptul tutulor claselor, însă după censul averii, de a-şi alege reprezentanți care să controleze bugetul statului şi să facă legi.

La noi însă, d-lor, s-au copiat, s-au introdus reforme constituționale în viața publică fără să se întrebe, fără să se dea bine seama, dacă la noi există un adevărat *tiers état,* care să simtă necesitatea unei asemenea reforme şi să aibă preponderența meritată în stat. Dacă sunt unele lucruri în reformele acelor state care s-ar putea aplica şi la noi, nu e mai puțin adevărat că nouă ne lipseşte în numărul suficient, ba în parte ne lipseşte încă de tot acea clasă a comercianților avuți şi luminați, a industriaşilor independenți, a fabricanților celor mari, a căror preponderență să fie simțită în societate şi a căror avere, prudent agonisită, să fie o garanție a stabilității neapărat trebuincioase unui stat.

Din cadrurile astfel goale ale lui *tiers état*, la noi s-au găsit în număr proporțional cu al altor state numai literații şi profesorii" (I, 414-415).

Analizând politica practică, el observă o trăsătură a proceselor de dezvoltare națională românească: lipsa clasei burgheze - adevărata promotoare a modernizării, aşa cum se derulează evoluția societății

în spațiul occidental. Care este, de fapt, rolul burgheziei? În viziunea lui Maiorescu, burghezia occidentală a introdus acele reforme pe care le-a simțit oportune în dezvoltarea din toate sectoarele societății și a sprijinit sistemul constituțional. În acest fel, Maiorescu a oferit o diagnoză corectă direcției de evoluție a societății occidentale, dar, crede el, nu același impuls către dezvoltare modernă ar fi detectabil în statul român. Recunoaște că funcțiile acestei clase de mijloc sunt îndeplinite în România de către literați și profesori. Din această constatare a lui Maiorescu derivă mai multe chestiuni, asupra cărora el nu insistă și nici nu avea cum s-o facă în cadrul unui discurs parlamentar. Înainte de orice, se pune întrebarea dacă cele două categorii profesionale nu simțeau necesitatea unor reforme structurale pentru orientarea evoluției societății către modernizare? Este limpede că ele conștientizau trebuința schimbărilor profunde în societatea românească, iar Maiorescu este nevoit să accepte, în cele din urmă, implicarea celor două categorii sociale în actele de modernizare.

Cealaltă problemă este cea referitoare la statutul literaților și al profesorilor într-o societate în curs de modernizare. Nu încape îndoială, aceștia alcătuiau ceea ce Maiorescu numește *tiers état*, numai că în contextul românesc, ei ocupau locul central spre deosebire de Occident unde burghezia industrială, comercială și financiară deține această supremație, datorită căreia determină direcția evoluției societății. Omului politic român nu i-a scăpat această diferență: „Locul natural pentru cei ce reprezintă *tiers état* ar fi în legea noastră electorală colegiul al 2-lea și al 3-lea, preponderența numerică însă o are la noi - după exemplul altor state - colegiul al 3-lea. În alte state aceste colegii sunt deschise în esență avuției de mijloc dobândite prin o muncă economicește productivă, și numai alăturea, în rând secundar, în număr mai mic intră aici și profesiunile libere, literații și profesorii.

La noi n-a fost așa și s-a deschis în fapt colegiul al 3-lea - cui? Oare industriașilor, manufacturilor celor mari? Dar nefiind toate aceste, nici industriași, nici meseriași mari, nici fabricanți, nici destui comercianți bogați, în golul, ce era în mijlocul societății noastre, s-a umflat corpul profesoral și l-a îndeplinit cu o preponderență artificială, nenaturală. Așadar din momentul în care a venit constituțiunea cea nouă, ați văzut deodată lupte politice militante iscate, provocate și susținute de corpul profesoral” (I, 415-416).

Maiorescu este îndrituit să observe fenomenul și să-l judece după criterii ale modelului originar de edificare a societății moderne, recte cel occidental unde burghezia cu forță economică puternică a impulsionat

dezvoltarea societății. Din acest unghi, într-adevăr supremația profesorilor în viața socială și politică era artificială. Realitatea socială autohtonă a fost însă modelată de acest corp profesoral, care a propulsat noul tip de societate - cel modern. Deci nu burghezia tare, puternică, stăpână pe mecanismele economice şi sociale, ci burghezia slabă, cu o bază economică firavă a luptat pentru schimbarea paradigmei de dezvoltare în statul român. Riscăm afirmația că burghezia a apărut la noi ca urmare a susținerii proceselor de edificare a societății moderne de către intelectualitatea umanistă, ea însăşi fiind un agent al dezvoltării. Maiorescu însuşi era o întruchipare a acestui tip, un profesor și avocat ce-şi agonisea veniturile numai din propria activitate profesională. De ce aceste categorii sociale au stăruit în a promova şi susține societatea modernă? Maiorescu nu oferă un răspuns, deşi s-ar fi cuvenit să-l fi gândit, tocmai pentru că el a acordat atenție specială celor două grupuri profesionale. Jurnaliştii şi corpul profesoral acționau datorită activității lor profesionale pentru înfăptuirea idealurilor naționale. Ei propovăduiau valorile naționale şi militau prin educație şi instrucție pentru edificarea statului național. Or, organizarea vieții statale româneşti se putea realiza numai în cadrele unei societăți moderne. Spre diferență de Occident, unde edificarea statului național era produsul acțiunii burgheziei interesată de un stat care să acționeze unitar pe un teritoriu dat, românii au creat statul național care apoi a construit structurile societății moderne. Agenții sociali ai acestui act au fost, în principal, reprezentanți ai boierimii care însă mergea pe calea unor reforme sociale şi politice realizate într-uin ritm lent. Aşadar, jurnaliştii şi corpul profesoral au suplinit lipsa clasei de mijloc, devenind în cele din urmă componente ale acestei clase.

Maiorescu constată şi acceptă existența unor elemente sociale ce se pretind, în opinia lui, a fi propulsoare ale dezvoltării moderne. Nu vede altă cale pentru evoluția societății româneşti decât modernizarea ei. El nu cere înlăturarea celor două categorii sociale ca agenți ai modernizării, dar crede că acestea nu pot să acționeze eficace decât dacă au în vedere contextul intern. Nu implicarea lor în modernizare, deci nu contestarea rolului lor în acest act, ci metodele de dezvoltare le pune în discuție, solicitând în acest sens orientarea acestora spre valori şi norme ce derivă din tradițiile interne. Am spune că Maiorescu a intuit că procesul de modernizare în cadrele româneşti aparține intelectualității umaniste, teză devenită astăzi un bun comun al studiilor de antropologie, care acceptă ideea că agenții edificării structurilor statului național în Europa de Est au fost filologii, istoricii şi lingviştii[54]. Aşa cum am spus,

Maiorescu cere acestor factori de modernizare să se profesionalizeze, pentru că acest act să fie făcut cu competență şi nu improvizat şi impresionist. Aceasta înseamnă un înalt nivel de instruire şi deprinderi de organizare şi conducere a instituțiilor politice şi juridice.

Care este rezervorul social din care se pot promova agenții modernizării? La fel ca Eminescu, Maiorescu apreciază că, înainte de toate, țărănimea este cea care trebuie să fie pregătită pentru noul tip de societate: „nu mai putem refuza cea mai independentă cultură ce se poate da claselor de jos, căci altfel se dă în fapt cârma țării în mâna unor oameni, care prin ignoranța lor sunt expuşi la fanatism" (I, 353-354). Bazele puterii în statul român se originează în clasa cea mai numeroasă. El nu discută despre o pătură superpusă, cum face Eminescu, însă admite că țărănimea este singura clasă pozitivă. Aşa se explică interesul lui Maiorescu pentru ridicarea calității învățământului primar din mediul rural: „Învățământul elementar are să dea un şir de cunoştințe, mai ales reale, prin cari se dezvoltă agerimea inteligenței țăranilor" (I, 136). Şcoala românească nu ar fi format pe tineri pentru o activitate independentă, şi într-un stat constituțional: „se produce funcționarismul ca boală socială şi a statului" (I, 422).

Din categoria agenților de modernizare, amintiți de Maiorescu, lipsesc avocații, şi în general, magistrații. Concepția sa organicistă nu avea cum să acorde un statut social acestui grup în schimbarea socială, deoarece, în viziunea lui, desfăşurarea proceselor de modernizare trebuiau să aibă loc în mod natural şi nu pe calea reglementărilor juridice: „Pătruns de convingerea că orce lege este cu atât mai bună cu cât este mai mult întocmită după trebuințele țării, în care se face, şi că nici o lege străină nu se poate aplica într-un stat fără a cauza o perturbare în dezvoltarea lui normală, am preferit a mă conduce după o experiență, fie cât de mărginită, însă dobândită în chiar țara noastră, decât a alerga la compilări din legislațiile străine" (I, 396). Gândirea sa organicistă l-a împiedicat să acționeze eficient pentru legiferarea unor domenii ale vieții sociale. Mentorul Junimii a încercat o justificare a insuccesului său în plan legislativ. În scrisoarea către Nicolae Petraşcu, el afirmă: „Şi cu toate că pe mine nu mă încălzeşte agitarea politicei militante, dar sunt dator să lupt, de formă, dacă nu în fondul inimei. În fond sunt în privința politicei fatalist-oriental: ce trebuie să vie, are să vie fără multă agitare personală. Numai ideile să fie clar exprimate și ținute destul de sus, ca să le poată întrevede şi alții. Persoanele care le reprezintă, vin la timpul lor în acțiune, provocați de împrejurări generale, nu după vreo stăruință personală a lor ad-hoc"[55], formulare limpede a rolului său în a

emite idei pe care alții să le fructifice. Recunoaște indirect calitatea sa de doctrinar, impregnat, după cum am spus, de idei organiciste.

Organicismul maiorescian cuprinde în el o contradicție determinată de argumentarea privind necesitatea așezării societății pe baze raționale. Să ne reamintim că Maiorescu a susținut consecvent necesitatea armonizării dintre mijloace și scop, cu alte cuvinte societatea românească să fie organizată în temeiul raționalității sociale.

Nu s-a observat suficient că, de fapt, Maiorescu pledează pentru introducerea de forme care să stimuleze fondul. Cererea lui de înființare a școlilor de pregătire a tinerilor pentru activitatea industrială se înscrie în această direcție, deoarece statul român de atunci nu avea o industrie. Absolvenții acestor școli urmau să edifice industria în statul român. Școala este concepută ca un factor de dezvoltare modernă. Rezultă că el căuta acele forme interne de propulsare a modernizării, iar școala era una dintre ele. În proiectul Legii instrucțiunii insistă pe acest statut al instituției școlare. În consecință, el reclama lățirea învățământului elementar, suprimarea bugetului de lux, asigurarea condițiilor pentru ca învățământul să formeze „burghezi independenți în afară de budgetul statului." Strategia lui viza eradicarea funcționarismului, o adevărată boală a societății românești „care împinge pe un stat constituțional, pe de o parte, la crearea de funcțiuni, la exagerare de pensiuni, și pe de altă parte, îl expune la lipsa completă de activitate individuală independentă, la lipsa de industriași, de arendași sau posesori de fabricanți, de comercianți; și apoi vă mai plângeți că vin ovreii în Moldova, bulgarii și grecii în România și pun mâna pe activitatea economică a acestei țări? Nu vedeți că prin acest sistem statul nostru nu se poate ridica la înălțimea unui stat modern și că tot edificiul constituțional este fictiv, lipsit de sprijinul său material?" (I, 423). Instrucția este o modalitate de a face ca statul să funcționeze în baza activității economice proprii", singura cale de asigurare a unei clase sociale „care prin industrie, prin comerț, prin fabrici, prin munca onestă să susție edificiul, deocamdată artificial, al sistemului nostru constituțional" (I, 430). În țările cu sistem constituțional averea și bogăția aparțin clasei de mijloc: „Noi, fără a avea asemenea oameni care să fi ajuns prin munca lor, prin inteligența lor, la acea importanță în stat încât să poată controla cu folos afacerile publice, am introdus în țara noastră sistemul constituțional cel mai înaintat." Rezultatul a fost nu creșterea averii țăranului ci a avocaților.

Adaptabil la mersul timpului, Maiorescu, după proclamarea Regatului - considerat de el expresie clară a întăririi dinastiei ca temei al statului român modern -, recunoaște că s-a încheiat „bolta edificiului

nostru politic" (III,109). Este, astfel, îndrituit să creadă că, după acest moment, nu rămâne decât ca națiunea română să evolueze conform cu trăsăturile psihologiei sale: „Suntem convinşi, că numai prin cea mai rodnică muncă națională, prin dezvoltarea caracterului nostru etnic, în limbă, în literatură, în munca fizică, în costum, în istorie, în forma socială şi în forma de stat, trebuie să meargă înainte țara aceasta" (IV, 647), o afirmare limpede a doctrinei sale politice înrădăcinată în ideea națională şi nu în norme universaliste cum îl etichetau adversarii săi.

Ce putem spune despre doctrina maioresciană? Ea oferă o diagnoză corectă stărilor reale din societatea românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, acceptând că țara se află într-un proces de modernizare, adică de tranziție de la sistemul social şi politic feudal la sistemul social şi politic capitalist: „Ceea ce în adevăr trebuie să ne atragă o deosebită aminte este tranziția țării noastre de la starea precară a unor Principate elective spre consolidarea unui Regat ereditar..." (I, Introducere).

4. Ecoul *Discursurilor parlamentare*

S-o spunem direct, această carte a lui Maiorescu nu s-a bucurat de o exegeză pe măsură, semn că în cultura noastră discursul politic este considerat încă o specie minoră.

Primele volume au fost discutate de Grigore Tăuşan, un apropiat al cercurilor Junimii. Din cele trei lungi articole, de fapt o succesiune de citate din discursurile maioresciene am reținut încercarea recenzentului de a degaja cel puțin două mari direcții ale cărții: 1. principiile generale, deduse din discursuri, exprimate în teza despre necesitatea concordanței între formalismul legii şi spiritul public la acelaşi popor şi în aceeaşi epocă, şi, în consecință „legile organice ale statului trebuie să varieze şi să progreseze în raport proporțional cu variația şi progresul intelectual al unei națiuni"; 2. Libertatea individuală este o necesitate, şi e o datorie socială, de a fi garantată prin legi. Exegetul crede că, pentru Maiorescu, mai puternică decât legea scrisă şi sancționată de o autoritate superioară sunt înclinațiile şi caracterul distinctiv al unui popor[56]. Aşadar, Tăuşan ne oferă o interpretare etnică a *Discursurilor*. După recenzent, interesul lui Maiorescu este susținerea formării unei burghezii puternice prin avuție şi talent ori cultură care ar da baza sistemului parlamentar. Discursurile maioresciene alcătuiesc „o pagină istorică şi un crâmpei din viața noastră politică şi culturală." Tăuşan recenzează, în anul 1899, volumul III al *Discursurilor* maioresciene: „Ele nu formează o rece

şi simplă *archivă*, ci constituie tablouri vii ale unor vremuri trecute - şi reînviază în culori aprinse ceea ce timpul înnegrise şi acoperise. Civilizatul său mod de a vedea lupta politică; necesitatea principiilor într-un stat constituțional”[57].

Discursurile au avut un ecou deosebit la Duiliu Zamfirescu, prieten al autorului pentru o bună bucată de timp. Acesta îi scria la 15/27 februarie 1897: „În această minunată sinteză a unei epoce de nehotărâre, toate calitățile Dvs. de mare scriitor sunt duse la cea mai definitivă dezvoltare [...]. În lucrarea de față frumusețea limbii româneşti apare covârşitoare, iar forma literară atât de desăvârşită încât devine impersonală. [...] de astă dată totul e clasic şi eu cred că de acum nici nu veți mai putea scrie critici numai despre un om sau numai despre un sistem, ci va trebui să îmbrățişați epoce întregi”[58], pentru ca acelaşi corespondent să discute, critic, în scrisoarea din 2/14 mai 1897 despre partea a II-a din introducerea la *Discursuri* (vol. II): „E o pagină palpitantă de viață şi de interes. La cetire, mi s-a părut mai puțin obiectivă decât partea I-a”[59], referindu-se la aprecirea maioresciană privind procesul intentat de către guvernul I.C. Brătianu guvernului L. Catargi. Romancierul este franc cu prietenul său mai în vârstă, şi-i transmite, pe 6/18 septembrie 1897, o opinie pe care, credem, că Maiorescu nu a acceptat-o: „Discursurile parlamentare au valoare istorico-politică numai ca puncte de sprijin pentru cercetări viitoare şi ca idei generale ce stau la temelia lor; altfel valoarea lor e pur literară”[60]. Într-o scrisoare din 4/16 octombrie 1897 diplomatul român îi comunică de la Roma o judecată mai cumpănită, conştient, probabil, de caracterul prea tranşant al părerii sale anterioare: „Aştept cu nerăbdare numărul din Convorbiri, cu lucrarea D-Voastră, și, în urmă, volumul al 2-lea al discursurilor. Trebuia neapărat să scoateți în volum aparte, şi complectată, istoria critică a celor de 30 de ani ai domniei Regelui. Nimeni nu e mai bine pregătit, decât D-voastră, pentru o asemenea lucrare; cultura întinsă, gustul înnăscut, spiritul critic şi mai presus de toate admirabilul instrument ce aveți la îndemână, limba, fac din D-voastră istoricul clasic al timpurilor lui Vodă Carol”[61].

N. Iorga a publicat, în „Sămănătorul”, o cronică în care reține consecvența lui Maiorescu, de a reproduce discursurile parlamentare fără omisiuni sau stilizări ulterioare. „Iată deci un om care se recunoaşte întreg în trecutul său imuabil fiindcă a fost cumpănit şi înțelept şi şi-a mărturisit drept cugetul [...]. Lecția stă aici: și alții, printre cei tineri cari se cred chemați în viața politică, să se învețe a fi cumpătați, siguri prevăzători și totdeuna în pace desăvârşită cu sine însuși, izvor de putere cum nu mai este altul!”[62]. O altă caracteristică subliniată de Iorga

este aceea că discursurile lui Maiorescu „sunt personale." Peste ani, la centenarul nașterii lui Maiorescu, în 1940, Iorga afirmă exact contrariul, negăsind nimic semnificativ în *Discursuri*. Contestă că *Discursurile* sunt operă de istoric și mai mult în ele „n-am găsit la el un cuvânt despre o chestiune țărănească", ceea ce, evident, este o afirmație falsă[63].

O altă evaluare aparține istoricului literar Ion Scurtu. După ce remarcă modul cum ar fi fost primită cartea lui Maiorescu în alte țări, acesta ține să remarce: „La noi tăcere. Afară de vreo două excepții, nici una dintre numeroasele noastre gazete, n-a relevat cartea." Criticul brașovean admiră, la autor, calitățile sale literare: „Ni se dă, prin urmare, o ediție critică excelentă care amintește o dată mai mult rolul literar al dlui Maiorescu în această epocă de renaștere a României, care nu s-a încheiat încă." Lucrarea este o „prețioasă carte de educație și instruire", „o gândire înaltă unitară și solidă ca foarte puține la noi", „un dar neprețuit al exprimării judecăților și simțurilor", „colecție de izvoare pentru istorici." Recenzentul conchide că Maiorescu este „unul din puținii reformatori reali ai moravurilor noastre fie politice, fie sociale, fie culurale, pe care a stăruit din răsputeri a le *europeniza*"[64]. După cum observăm, Scurtu nu amintește nimic despre ideile maioresciene ce alcătuiesc corpusul unei doctrine politice.

Ion S. Floru distinge calitățile literare și nu ezită a releva dificultățile întâmpinate de Maiorescu în scrierea introducerilor: „Este greu de scris cu obiectivitate istoria contimporană, căci suntem prinși prea mult în sentimentele, în interesele, în intuițiile realității [...]. E și mai mare greutatea pentru omul politic, când scrie istoria timpului său și a țării sale. Critica istorică folosește cu mai multă precauție acest fel de lucrări, căci, de obicei, omul politic scrie spre a-și motiva purtarea în anumite momente, sau spre a justifica atitudinea partidului său în trecut ori spre a prepara o poziție viitoare...sau, mai cu seamă, spre a se scoate pe sine în planul întâi"[65]. Este prima evaluare critică a implicațiilor în receptarea discursurilor ce aparțin unui om politic.

S. Mehedinți, biograf și apropiat al lui Maiorescu, a formulat aprecieri interesante despre *Discursuri*: „Iată de ce «Introducerea la discursurile politice» a devenit o istorie contemporană de care nimeni n-a îndrăznit să se atingă până azi. Și cum istoria nu este altceva decât expunerea critică a vieții publice, criticul Maiorescu a devenit pe negândite și istoricul cel mai crezut al epocii sale. Singur cinstitul Macaulay ne mai dă impresia acestui gen superior de a povesti evenimentele cu sentimentul judecătorului dezbrăcat de orice patimă și de orice interes personal. Astfel, când multe scrieri de erudiție vor rămâne învechite și

uitate de urmaşi, după ce n-au fost citite nici măcar de contemporani, pe urma lui Maiorescu va rămâne un opuscul clasic în toată puterea cuvântului. Portretele politice, desenate de el cu o sobrietate de maestru, vor sta veşnic sub ochii cititorilor”[66].

Într-un articol comemorativ, istoricul D. Onciul reținea că Maiorescu: „În *Discursurile* sale măiestrite, publicate cu introduceri istorice la fiecare din cele cinci volume apărute (al VI-lea, inedit, era lucrarea lui cea din urmă), ne-a lăsat opera cea mai însemnată asupra istoriei noastre contemporane şi adevărate monumente ale retoricii româneşti”[67].

Un autor ce a stăruit asupra operei politice maioresciene a fost juristul George Juvara, care reține câteva linii ale însuşirilor *Discursurilor*: „Seninătatea povestirii faptelor şi nepărtinirea autorului sunt însuşiri de căpetenie ale unei opere care va rezista timpului. Din fiecare eveniment politic, din orice împrejurare, Maiorescu trage concluzii de ordin general şi scoate observații pentru viitor”[68].

E. Lovinescu caracterizează astfel *Discursurile parlamentare*, în impunătoarea sa biografie despre Maiorescu: „Cetite după zeci de ani de la rostirea lor, ele trezesc încă adimirația şi ne interesează ca şi cum ar fi actuale; prezența lor printre noi vine din economia verbală, din claritatea şi preciziunea de expresie, din sobrietate, din logică, din lipsa de exaltare şi de dezordine; e un model de elocință academică transpusă pe o scenă, în care dezlănțuirea pasională era forma oratorică cea mai obişnuită”[69], iar „Pentru multe generații de acum înainte, istoria politică a țării noastre dintre 11 februarie 1866 şi februarie 1901 nu va fi probabil cunoscută din dezbaterile parlamentare ale *Monitorului oficial*, ci din introducerile *Discursurilor parlamentare* ale lui Maiorescu…”[70].

G. Călinescu n-a citit *Discursurile* lui Maiorescu. În *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* există doar o referire la *Istoria contimporană*: „Maiorescu avusese de gând să scrie o Istorie a românilor şi judecând după *Istoria contimporană,* ea ar fi fost o operă excepțională. Cu toată abstracțiunea mijloacelor, Maiorescu trece, ca istoric, prin fapte, la cauza lor morală, concepând succesiunea epică, fie ca o dialectică de idei, fie ca o modificare în psihologia mulțimilor şi a indivizilor. De aceea, gestul istoric e judecat ca o greşeală sau ca o justeță în adaptarea la cursul ideal. O mare cunoaştere de oameni îi alimenta documentația şi o mizantropie tristă, glacială, dădea o ritmică fatală paginilor sale”[71].

O lucrare de dată mai recentă îl discută pe Maiorescu preponderent prin activitatea sa culturală: „Maiorescu nu a produs, ca P.P. Carp, o

teorie a practicii sociopolitice, ci una a culturii"[72]. Iată, cum neluarea în seamă a ideilor din *Discursuri* dă naştere la o viziune unilaterală asupra gândirii politice a lui Maiorescu. Or, este limpede că în *Discursuri* el trimite continuu la practica sociopolitică. Însă el este perceput doar ca ideolog al Junimii, calitate în care ar fi urmărit „producerea unui program anti-liberal al artei autonome şi nu al artei heteronome" afirmă acelaşi exeget. Trebuie spus că această dihotomie nu se regăseşte în viața reală. Se confundă planurile. Teza lui Maiorescu despre arta pentru artă nu are nimic ideologic sau politic, şi nu poate fi luată ca strategie împotriva liberalilor decât dacă ținem neapărat să-l încadrăm într-o schemă. Ideea sa despre arta pentru artă face parte doar din concepția sa estetică, iar Maiorescu niciodată nu a cedat ispitei de a apela la artă ca armă în lupta politică sau ideologică.

Nu este greu de observat din această succintă analiză a exegezei despre discursurile maioresciene accentul pus pe stil, limbaj, capacitate de a zugrăvi chipuri umane. Insignifiantă rămâne examinarea ideilor sociale şi politice ale lui Maiorescu.

xxx

Discursurile parlamentare constituie opera maioresciană de doctrină a filosofiei politice. Ea oferă o diagnoză corectă stărilor reale din societatea românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, acceptând că țara se află într-un proces de modernizare, adică de tranziție de la sistemul social şi politic feudal la sistemul social şi politic capitalist. Societatea românească modernă s-a înscris într-un trend general de dezvoltare europeană dar a cunoscut şi o cale proprie, rezultată din istoria şi psihologia ei etnică, din tradiții şi din contexte geopolitice. Transformarea modernă a spațiului național a fost un balans între organicitate şi dezvoltare modernă precipitată.

Acesta este un argument important pentru faptul că cel ce vrea să cunoască filosofia socială a lui Maiorescu ar trebui să consulte, în primul rând, discursurile lui parlamentare, pentru că, aici, ideile lui sunt puse în slujba susținerii acțiunii politice, şi astfel se poate înțelege cum teoria este compatibilă cu acțiunea la gânditorul şi omul politic Maiorescu, şi nu doar o formă fără fond. *Discursurile* sale parlamentare, cu numeroase şi bogate teze care fac din ele o operă filosofică, istorică, sociologică şi politică remarcabilă.

TITU MAIORESCU DESPRE LATINITATEA ROMÂNILOR

Evoluția de la latinitate la românitate a stăruit în conştiința intelectualității, preocupată de stabilirea dimensiunilor reale ale naționalității române, act atât de necesar în veacul al XIX-lea - secolul naționalităților. Afirmarea națiunii române avea loc în condițiile unei adversități continue față de aspirația ei de a se constitui într-un stat național modern, care să-i cuprindă pe toți românii. Din cauza lipsei unei burghezii puternice, apte să-şi asume responsabiltatea pentru organizarea şi administrarea statului, îndeosebi cu mijloace economice şi financiare, elita, alcătuită din filologi, lingvişti, istorici, a argumentat teza despre identitatea națională. Baza acestui demers l-a constituit teza despre originea latină a poporului român, idee preeminentă la toți intelectualii români, cu deosebire la cei din Transilvania, iar o parte dintre ei concepea dezvoltarea națiunii române prin revenirea la limba latină, dreptul roman şi organizarea vieții sociale aidoma societății romane. Timotei Cipariu a elaborat teoria etimologismului care propunea ca pronunțarea cuvintelor să reflecte originea lor latină şi înlăturarea semnelor pentru sunetele ce nu existau în limba latină. Învățatul din Blaj considera că, la originea limbii române, stă latina vulgară şi nu latina cultă, iar românii sunt descendenții direcți ai coloniştilor romani. Pe acest temei, el sugera îndepărtarea cuvintelor de origine nelatină şi înlocuirea lor prin cuvinte de sorginte latină din limba română folosită până la 1700.

Să amintim că munteanul I. Heliade-Rădulescu a încercat să dovedească necesitatea unei limbi româneşti purificate de toate cuvintele neromanice, ce ar fi urmat să fie înlocuite cu altele de origine italiană, dată fiind similitudinea românilor cu italienii[73].

Aceste chestiuni s-au pus cu mai multă acuitate după anul 1859, momentul constituirii statului național român modern, când ele treceau din cadrul discuțiilor filologice sau istorice în cel al practicii sociale şi politice. Unii transilvăneni continuau să susțină ideea unei limbi pur latine și adoptarea principiilor dreptului roman. Semnificativ, aceste idei prinsese rădăcini la Iaşi, unde ardelenii, propovăduitori ai latinismului,

erau în toate instituțiile de cultură şi învățământ, şi amintim doar pe câțiva: S. Bărnuțiu, Şt. Micle, P. Suciu, T. Lateş, A. Densuşianu etc.

Lupta împotriva latinismului este mai veche decât acțiunea lui Maiorescu. I. Heliade-Rădulescu, Costache Negruzzi, Alecu Russo, Al. Odobescu au analizat chestiunea înlăturării slavonismelor din limba română[74]. În anul 1860, o comisie de filologi din Transilvania a primit misiunea de la guvernul austriac de a stabili ortografia română cu caractere latine care adoptă ortografia inventată al lui Timotei Cipariu. Profesorul Gavril Munteanu cerea Asociației transilvane pentru literatura română şi cultura poporului român (ASTRA) să impună această ortografie ziarelor, cărților de şcoală şi tuturor membrilor ei. ASTRA a fost de acord cu sistemul lui Cipariu. Această acțiune l-a determinat pe Odobescu să constate: „Dacă vom merge tot aşa, apoi negreşit vom ajunge ca peste cincizeci de ani cel mult românii de dincolo şi de dincoace de Carpați să se înțeleagă între sine tot aşa de puțin cât şi spaniolii cu portughezii"[75].

Titu Maiorescu a realizat că ideile latiniste şi etimologiste căpătau într-o măsură tot mai mare o dimensiune socială şi politică. Procesul de edificare a civilizației române moderne putea fi puternic deformat din cauza exagerărilor latiniste şi etimologiste. Trebuie spus cu claritate că el nu a negat originea latină a limbii şi poporului român, dimpotrivă a susținut-o, dar aprecia că românii au o limbă proprie, diferită de latina antică, iar evoluția societății româneşti nu se putea înscrie decât în trendul culturii şi civilizației moderne.

În unul din primele sale studii, *Pentru ce limba latină este chiar în privința educațiunei morale studiul fundamental în gimnaziu*? Maiorescu analizează virtuțile limbii latine în educație. De la început, el remarcă existența unei direcții potrivnice studiului limbii latine în şcoală. El discută mai întâi argumentele adversarilor: 1. traducerea autorilor vechi în limbi moderne; 2. clasicii moderni sunt mai utili pentru educarea tineretului decât cunoaşterea limbii latine; 3. limba latină este o limbă moartă şi nu are o utilitate socială. El referă şi la contrargumentele celor care pledează pentru limba latină. În primul rând, aceştia cred că o traducere nu poate înlocui cunoaşterea originalului, şi, prin urmare, studiul clasicilor în limba lor originală este indispensabil. Apoi, nu este adevărat, spun ei, că modernii sunt mai buni decât anticii. Dezvoltarea noastră poate fi sprijinită de studiul clasicilor vechi. Dar chiar limba noastră nu se poate dezvolta fără limba latină, iar cunoaşterea acesteia este indispensabilă pentru români. Maiorescu răspunde la toate aceste obiecții, respingând argumentele ambelor poziții. Studiul limbii latine

nu înseamnă citirea de către elevi a textelor în original, şi, de aceea, traducerile sunt preferabile. La fel, nu se poate susține că scriitorii vechi sunt superiori celor moderni. Dar studiul limbii latine trebuie să fie fundamentul învățământului gimnazial pentru că în acest fel se poate educa gândirea elevului: „Gramatica latină [...] pare că ar fi granit turnat, este unică între gramatici şi va rămâne, prin urmare, în pururea cel mai bun fundament şi cea mai bună disciplină pentru orice parte a gândirii noastre"[76]. Gramatica latină se distinge prin simplicitate şi regularitate. Exegetul ia în discuție rolul latinei în afirmarea limbii române. Studiul lingvistic al romanității cere cunoaşterea limbii vulgare latine, aşa cum se vorbea în Italia şi în provincii, dar şi căutarea fiecărui cuvânt din limba română în toți autorii latini, în toate inscripțiile, în monede, din toate epocile până azi pentru a afla evoluția lor. Din această investigație va rezulta legea dezvoltării limbii române, element esențial în abordarea limbii române în următoarele direcții: 1. determinarea secolului în care limba noastră s-a desprins de cea latină, devenind o limbă *sui generis*, adică limba română; 2. stabilirea momentului când a fost introdus sunetul î în limba română şi dacă acest import s-a făcut după secolul al X-lea şi este atribuit influenței slavone; 3. cunoaşterea cuvintelor româneşti care nu au rădăcini în limba poporului italic ci în vreo altă provincie a imperiului roman; 4. depistarea cuvintelor care nu au rădăcini în limba latină, marcarea momentului când ele sunt introduse în limba noastră şi ce influențe au acționat pentru acceptarea lor; 5. identificarea cuvintelor ce nu pot fi derivate din nici o limbă şi considerarea lor ca fiind de origine dacică; 6. cunoaşterea cuvintelor româneşti de origine latină ce s-au pierdut; 7. stabilirea legii după care se face schimbarea vocalelor şi consoanelor în limba română. „Iată ce este un studiu sănătos al limbii române" afirmă răspicat Maiorescu[77]. Este uşor de observat, avem un adevărat program de cercetare a relației dintre limba română şi limba latină.

În mai multe rânduri, Maiorescu se ocupă de etimologism. El crede că etimologismul nu este atât un sistem ortografic cât mai mult un sistem lingvistic prin care se cerea ca forma cea mai veche a cuvintelor să fie şi cea mai bună, fiind mai apropiată de latină, şi de aceea afirmă: „O metodă, înainte de a fi fonetică sau etimologică sau fonetico-etimologică, trebuie să fie simplu logică"[78]. Maiorescu a dovedit, în lucrarea *Scrierea limbii române*, că purismul etimologic este un sistem imposibil, care obliga poporul român să revie la sonurile primitive ce corespundeau unui grad de dezvoltare a noțiunilor lui, la forma materială primitivă, ceea ce ar însemna o stagnare în evoluția naturală a limbii române.

Ce s-ar fi întâmplat dacă în Transilvania ar fi învins limba română așa cum o gândea etimologismul? Sigur, ar fi fost folosită de adversari ca argument al unei limbi diferite de cea a românilor, iar românitatea s-ar fi redus numai la spațiul extracarpatic. Titu Maiorescu se înscria în curentul politic și cultural derivat din principiul naționalităților așa cum acționa în secolul al XIX-lea. Cercetări contemporane au dovedit argumentat originea latină a limbii române și evoluția ei istorică, iar tăgăduirea prezenței altor cuvinte decât cele latine a fost o eroare[79].

Unii dintre adepții latinismului nu se mulțumeau cu afirmarea originii romane, ci credeau că se putea reface spiritul și civilizația romană în spațiul românesc. Maiorescu a examinat, ca fiind reprezentativă în acest sens, concepția lui Simion Bărnuțiu despre dezvoltarea societății românești, în studiul *Contra școalei Bărnuțiu*. Înscrisă în direcția latinistă a culturii române din acea perioadă, concepția lui Bărnuțiu argumenta teza că dreptul natural al românilor este dreptul roman și sugera întoarcerea la instituțiile juridice romane. Așadar, alături de latinismul lingvistic exprimat în etimologism, se afirma, în special de către Bărnuțiu, latinismul politic și juridic, prin ideea restaurării republicii romane, cel puțin în Transilvania: „Lipsite de acoperire teoretică, tezele lui Bărnuțiu aveau cel puțin o îndreptățire istorică pentru condițiile particulare ale Transilvaniei. Chiar dacă unele dintre ele au fost elaborate în perioada ieșeană a învățatului ardelean, ele porneau tot din experiența politică acumulată în Transilvania"[80].

Maiorescu axează analiza sa pe lucrarea lui Bărnuțiu, *Dereptulu publicu al Româniloru* apărută în 1867. Criticul afirmă, fără echivoc, în *Introducere* la ediția de la 1868 a volumului fostului profesor de la Universitatea din Iași: „Căci lectorilor trebuie să le spunem că Bărnuțiu a fundat o adevărată școală de principii în politica română" (p. 427)[81], regăsită în gândirea și acțiunea unor fruntași ai fracțiunii libere și independente din Iași, alcătuită, cu precădere, din ardelenii din fosta capitală a Moldovei.

Pentru Maiorescu semnificativă nu este atât valoarea ideilor ce le susține Bărnuțiu cât afirmarea tranșantă de către autor a tezei despre dreptul românilor ca fiind întocmai dreptul roman. El ține să sublinieze că în viziunea lui Bărnuțiu toată dezvoltarea de 17 secole ar fi pernicioasă. Într-un capitol întreg cu citări din scrierea lui Bărnuțiu, Maiorescu demonstrează că acesta combate monarhia constituțională, vrea să introducă republica romană, să înlăture prințul străin și pe toți străinii, să schimbe religia creștină și să împartă proprietatea cu toți cetățenii, toate aceste soluții fiind susținute pe temeiul că ele se regăsesc în dreptul

roman. Bărnuțiu aprecia că orice popor are limba sa şi la fel trebuie să aibă şi dreptul propriu. Noi avem o limbă romană şi trebuie să avem şi un drept roman „ca cel mai potrivit cu natura noastră." Maiorescu se întreabă: „care drept roman? Dreptul roman din care epocă şi pe ce treaptă a dezvoltării lui?" (p. 439). El face diferența necesară între dreptul public şi dreptul privat. În dreptul privat se poate vorbi de o dezvoltare sistematică din perioada romană, dar nu acelaşi lucru se poate afirma despre dreptul public. Romanii au trecut prin o diversitate mare de forme de stat diferite între ele: „care este dreptul public roman pe care şcoala Bărnuțiu ar voi să-l introducă la români, fiindcă istoria romană cuprinde toate formele dreptului public?" (p. 442), întrebare la care cartea lui Bărnuțiu nu răspunde.

După o analiză amănunțită, nu lipsită de pedanterie, a cărții şi consecințelor ideilor lui Bărnuțiu, Maiorescu ține să remarce diferența dintre meritele revoluționarului Bărnuțiu şi autorul unor teorii utopice: „O reputație câştigată în luptele din Transilvania de la 1848 şi '49 nu putea să prefacă eroarea în adevăr, fanatismul în umanitate, despotismul în şcoală liberală. Şi dacă Simeon Bărnuțiu a alunecat pe această cale falsă, tocmai numele lui ne-a provocat să-l combatem şi să-i respingem eroarea, pentru că nu sub bandiera acestui nume cunoscut de români să se introducă contrabanda neadevărului în politica României libere" (p. 470).

Maiorescu exprimă poziția neechivocă cu privire la evoluția românilor - sincronizarea cu spiritul timpului şi nu reîntoarcerea la un model de societate ce a existat în antichitate: „Nu, nu aceste sunt «tablele dreptului național» al românilor, şi vai de națiunea noastră dacă conducerea ei s-ar inspira vreodată de asemenea principii. În contra lor trebuie să apelăm la adevărul nestrămutat şi să le spunem că regenerarea noastră nu poate începe decât în spiritul culturii moderne, iar nu prin reacțiune la dreptul roman, şi cu atât mai puțin prin rătăcirea la idei barbare ce niciodată nu au fost realizate în acel drept" (p. 471). Apoi, criticul precizează că în numele dreptului roman s-au comis multe acte de corupție şi de decadență, în timpul imperiului roman. Dar chiar admițând că dreptul public şi administrația romanilor erau cele mai perfecte: „totuşi tendința de a începe îmbunătățirea poporului nostru prin introducerea dreptului roman nu este mai puțin falsă şi periculoasă" (p. 473). Nu jurisprundența romană a făcut civilizația romană ci romanii înşişi. Argumentarea sa pleacă de la premisa concepției organiciste despre evoluția unui popor. În viziunea sa, nu legile duc la dezvoltare ci oamenii: „Dar nu începeți cu regulamentare administrativă şi cu

constituție, căci de când e lumea nu s-a regenerat nici un popor prin legi şi prin guverne, ci legile şi guvernele au fost numai expresia incidentală, rezultatul extern al culturii interioare a unui popor…" (p. 473)

Maiorescu manifesta o anumită inflexibilitate față de ideile lui Bărnuțiu şi Cipariu, deşi ultimului îi recunoaşte unele merite ca savant. Analiza maioresciană este strict logică şi rațională. Prea puțin ia în seamă contextele sociale, istorice, politice şi culturale în care reprezentanți de frunte ai românilor ardeleni au justificat latinismul. Critica lui Maiorescu a fost necesară, nu încape îndoială, şi evoluția culturii româneşti i-a dat dreptate, însă nu putem omite ca şi unele dintre ideile lui Bărnuțiu şi Cipariu au primit credit în ştiința românească. Exegeza maioresciană a stabilit în mod necesar ca romanitatea este la originea culturii române, dar românii au evoluat ineluctabil către românitate - adevărata lor identitate.

SENSURILE CULTURII MODERNE ÎN OPERA LUI TITU MAIORESCU

Exegeza l-a perceput pe Titu Maiorescu, încă de la primele sale prezențe în spațiul public, ca pe un om modern şi un exponent al culturii moderne[82]. Cu toate acestea, nu s-a întreprins încă un studiu asupra înțelesurilor conferite culturii moderne de către întemeietorul criticii româneşti. Cum a gândit el cultura modernă? La această întrebare încercăm să răspundem.

Să spunem că ideile lui Maiorescu despre cultură pot fi înțelese numai prin integrarea lor în evoluția culturii române [83]. Iată, să nu uităm preponderența în arealul românesc a unor curente străine, grecismul fiind unul proeminent, curent care, paradoxal, a îndrumat elita românească spre cultura modernă din Occident, cu precădere franceză. Dar cultura românească rămânea în continuare, până la începutul secolului al XIX-lea ataşată valorilor slavone şi greceşti, oferind cadrul pentru circulația liberă a culturii post-bizantine[84].

Cultura română din această perioadă este traversată de curente şi influențe. Latinismul se resimte în istorie, lingvistică şi chiar în creația literară. Recursul la limba şi cultura latină este un semn al modernității, numai că exagerarea lui a dus la fenomene culturale anacronice, fapt surprins de Mihail Kogălniceanu, Alecu Russo şi Vasile Alecsandri. Se impune puternic influența franceză în toate domeniile culturii, suport decisiv în orientarea culturii româneşti spre modernitate.

Schimbarea viziunii asupra culturii o produc paşoptiştii, în concepția cărora cultura națională rămâne calea fundamentală de recunoaştere a românilor în plan European. Generația de la 1848 impune ideea privind renaşterea națiunii române şi afirmarea originalității creatoare româneşti, ce va deveni, apoi, un leit motiv al întregii culturi române. Care sunt elementele originalității naționale? Istoria, limba, cultura populară, civilizația țărănească, portul popular, tradițiile, toate regăsite în viața şi creația poporului român, şi ele sunt o mărturie de netăgăduit asupra realității concrete a națiunii române, un argument indiscutabil în dovedirea falsității tezei moderniste conform căreia națiunea este o invenție. Afirmația lui Bălcescu că românii sunt o nație datorită

facultăților lor naturale ce trebuiesc puse în acțiune într-un cadru național adecvat exprimă un adevăr uşor de demonstrat prin fapte şi argumente reale. Când boierul Alecsandri descrie noblețea de spirit a poporului român în poeziile sale populare, nu face decât să consemneze asemenea trăsături din creații româneşti, iar şcolitul în universități europene, Titu Maiorescu reține cam aceleaşi note definitorii ale psihologiei etnice ale românilor, degajate din culegerea de poezii populare a poetului de la Mirceşti.

Cultura modernă europeană accentuează emanciparea spiritului uman de sub influența dogmei, tradiției sau superstiției, și susține exercițiul dialogului, al reevaluării continue a oricărui adevăr, în primul rând a adevărurilor ştiințifice. Rațiunea umană este investită cu rolul de instanță supremă în căutarea și demonstrarea adevărului, iar consecințele noii paradigme sunt creşterea producției de cunoştințe şi dezvoltarea ştiinței şi tehnicii. Cultura modernă europeană s-a dezvoltat timp de 300 de ani, după cum se vede, într-un proces de lungă durată. Ea nu a apărut în Occident şi a iradiat către celelalte zone europene, ci s-a plămădit, în ritmuri diferite, cu o mare varietate de mijloace și de către actori sociali specifici în întregul areal european. Întemeiată în raționalism, cultura modernă a susținut un tip de comportament social autonom, întreprinzător, pozitivist, critic şi meritocratic, conduită ce se impune în toate țările europene, cu deosebire după Marea Revoluție Franceză din 1789.

Pentru Maiorescu, cultura modernă se distinge prin diversitate şi coexistență a tuturor culturilor. Dezvoltarea culturii unui popor are loc în comunicare cu toate culturile, iar nu prin distrugerea altor culturi: „Cea mai frumoasă înflorire a culturii moderne se vădeşte prin caracterul ei general, care nici într-un un caz nu se poate confunda cu cosmopolitismul. De acum înainte nu mai este cu putință ca o cultură existentă să se piardă, pentru a face loc alteia. În lumea spiritului, toate conviețuiesc în pace lângă olaltă. […] Cultura trebuie să se impună pe căi de spiritualitate multilaterală, nu prin violență unilaterală."[85] Gânditorul român operează cu o idee foarte modernă și de certă actualitate în toate ştiințele despre om și societate. Abordarea maioresciană a culturii naționale proiectează o imagine a concordiei spirituale și aduce în discuție mijloacele dialogului şi contactului între culturi. Agresiunea ar trebui să fie străină culturii moderne. Riguros vorbind, de fapt nici o cultură, indiferent de puterea economică, militară și tehnologică a unei națiuni, nu este în realitate modernă atât timp cât se dezvoltă prin agresiune asupra altor culturi. Argumentul fundamental îl constituie raționalizarea actelor umane şi sociale.

Filosoful a pledat permanent pentru spiritul ştiinţific, pentru adevăr, a respins misticismul şi iraţionalismul. Cursurile sale de logică şi de istoria filosofiei cuprind numeroase exemple de susţinere a raţiunii şi a adevărului ştiinţific.

Junimistul a fost acuzat de adversarii săi drept cosmopolit, incriminare faţă de care a reacţionat Eminescu: „Principiul fundamental al tuturor lucrărilor d-lui Maiorescu este după cât ştim noi *naţionalitatea în marginele adevărului.* Mai concret: Ceea ce-i *neadevărat* nu devine *adevărat* prin împrejurarea că-i naţional, ceea ce-i injust nu devine just prin aceea că-i naţional, ceea ce-i urât nu devine frumos prin aceea că-i naţional; ceea ce-i rău nu devine bun prin aceea că-i naţional."[86]

Maiorescu a înţeles rolul culturii în constituirea naţiunii, şi a conştiinţei naţionale, în ţări cu un nivel de dezvoltare mai lentă. Însă criticul nu concepea o discrepanţă între formele şi fondul culturii într-o ţară înscrisă pe calea modernizării. Dimpotrivă, el gândea procesul de modernizare ca act de dezvoltare a unor forme adecvate fondului.

Deşi într-o primă fază nu le recunoaşte nici un merit, Maiorescu a dus mai departe acţiunea înaintaşilor săi de scoaterea a societăţii româneşti de sub influenţa otomană şi fanariotă. Întâlnim în scrierile şi discursurile sale atitudini ferme de blamare a bizantinismului şi fanariotismului. şi nu ezită a sublinia rolul influenţelor occidentale în procesul de înlăturare a modelului cultural întemeiat pe aristotelism - care nici măcar nu era unul critic -, promovat sub forma de comentarii în şcolile greceşti din ţările române. Pentru gânditorul junimist influenţa apuseană poate avea şi efecte perverse, iar evoluţia culturii româneşti este un act al afirmării originalităţii şi al creaţiei naţionale pe cale raţională.

În viziunea sa, cultura română modernă este organicist-istorică, întrucât ea include doar acele producţii generate de instrumente culturale adecvate stadiului de evoluţie socială. De aici o anumită contradicţie a doctrinei maioresciene derivată din anularea oricărei valori a trecutului, or trecutul, tradiţia şi tot ce ţine de aceasta sunt fundamentele evoluţiei organice. Pentru Titu Maiorescu orice trecut este validat numai în măsura în care concordă cu cerinţe ale prezentului şi ale viitorului, şi simptomatică este atitudinea sa faţă de ideile latiniste şi etimologiste, în seama cărora punea deformările din procesul de edificare a civilizaţiei române moderne.

Dacă se studiază activitatea lui se poate observa cu uşurinţă consecvenţa sa în a veşteji orice derogare de la cerinţele culturii moderne, ce ar împiedica ridicarea culturii române la nivelul culturii europene.

Dovada este recursul la termenii cultură, civilizație, modern, european, deşi el, logicianul, nu le defineşte conținutul, şi nu discută prea des despre modern sau european. Valorile culturii moderne sunt preeminente în orice abordare a culturii române, altfel spus, despre cultura română din a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu se poate vorbi decât în cadrele culturii moderne. Parcurgerea textelor maioresciene relevă conceperea culturii moderne ca fundal pentru studiul culturii române. Concepția sa este clară: dezvoltarea societății româneşti este oportună doar dacă ea se sincronizează la principiile vieții moderne.

Să exemplificăm idei maioresciene despre cultura modernă şi cultura română. Întâi, cultura națională nu înseamnă imitație, ci creație originală, exigență cerută de Maiorescu după aproape o jumătate de secol de traduceri şi de imitații, care după 1859 nu mai puteau fi tolerate, întrucât, mai ales, tinerii instruiți în Apus puteau crea o mentalitate dăunătoare asupra mijloacelor de crearea a noului trend social şi național: „Căci nepregătiți precum erau şi sunt tinerii noştri, uimiți de fenomenele mărețe ale culturii moderne, ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră pănă la cauze, văzură numai formele de deasupra ale civilizațiunii, dar nu întrevăzură fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistență ele nici nu ar fi putut exista."[87]

Cu toate acestea, Maiorescu reține scrieri din trecutul nostru cultural modern, a căror oportunitate nu o neagă. El nu cere anularea unor lucrări ci doar le surprinde erorile ce pot afecta spiritual public dintr-o cultură lansată pe drumul modernizării.

Reamintim, în acest sens atitudinea sa față de cultura latină. El nu a recunoscut virtuțile ei în societatea modernă, şi elocvent rămâne studiul său *Pentru ce limba latină este chiar în privința educațiunei morale studiul fundamental în gimnaziu*? publicat în 1864, o demonstrație a rolului însuşirii limbii latine în educarea gândirii şi de instrument de formare. Trebuie spus, cu claritate, că Maiorescu nu a negat originea latină a limbii şi poporului român, dimpotrivă a susținut-o, după cum am argumentat deja. Însă evoluția societății române moderne are ca temei, spune el, cultura clasică modernă şi nu cea latină, chestiune elementară, numai că ea căpăta, la români, o altă dimensiune datorită căutării continue de repere în evoluția lor specifică într-un context geopolitic ostil afirmării identității naționale româneşti.

Maiorescu a pledat pentru dezvoltarea națiunii române pornind de la oportunități ale timpului său şi nu prin recurs la modele anacronice. Din acelaşi unghi, Maiorescu respinge ideile lui Simion Bărnuțiu despre

edificarea societății românești moderne prin normele dreptului roman, argumentul fiind necesitatea de sincronizare cu spiritul modern.

Din aceeași perspectivă, lucrările: *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, *Lexiconul de la Buda*, *Tentamen criticum În linguam romanicam* sunt, după criteriile maioresciene, inacceptabile pentru o cultură modernă, ctitorită din opera originale. Maiorescu face responsabile titlurile amintite pentru modul eronat de înțelegere a modernității: „Direcția falsă o dată croită prin cele trei opere de la începutul culturei noastre moderne, inteligența română a înaintat cu ușurință pe calea deschisă, și, cu același neadevăr înlăuntru și cu aceeași pretenție în afară, s-au imitat și s-au falsificat toate formele civilizațiunii moderne."[88] Aserțiunea maioresciană expune mai mult un construct ideologic atât timp cât lipsește cu desăvârșire o analiză aplicată a relației dintre cele trei opere și imitarea civilizației moderne, cu exemplificări din scrieri și acțiuni ale elitei românești generate de conduita coriferilor Școlii Ardelene. Aceasta nu înseamnă nicidecum că Maiorescu nu are dreptate în ce privește calitatea civilizației române moderne din perioada de dinainte de Unirea din 1859.

În schimb, în *Observări polemice* (1869) autorul descrie falsa evoluție modernă: „Pe treapta dintâi noi căutăm numai să imităm. Recunoaștem superioritatea străină, însă ne dăm aerul a păși tot în direcția ei și a o ajunge cât de curând, și, confundând extensiunea cu intensivitatea și cantitatea cu calitatea, ne grăbim a arăta rezultatele dobândite."[89] Mostre de lucrări românești, imitații ca tip de redactare sunt aduse în prim plan de sagacele critic, de pildă *Lepturariu rumânesc*. Maiorescu vorbește tot timpul de imitație care nu este definită de el în nici un fel, adică nu este foarte clar dacă imitația în cultură este furt intelectual sau producerea de opere prin preluarea unor stiluri. Așa cum se degajă din scrierile sale, imitația referă mai mult la modele de producții culturale preluate, cum este și cazul lucrării profesorului bucovinean – o carte de lectură asemănătoare exista în gimnaziile austriece.

Maiorescu a sesizat rolul deosebit de important al literaturii în perioada de edificare a civilizației române moderne. Inovația, noul, progresul, sincronizarea, modernizarea apăreau prioritar în literatură, încât literatura a devenit factorul ideologic cel mai important, cu deosebire prin vehicolul reprezentat de presă. Unificarea românească se făcuse înainte de unificarea politică, prin cultură, și în primul rând prin toate genurile literare. De aceea, mentorul Junimii și-a îndreptat spiritul său critic asupra literaturii și scriitorilor, jurnaliștilor, așa cum o face și Eminescu la rândul său.

Cultura modernă este o cultură a echilibrului, a stabilității, şi spre aceste dimensiuni trebuie să tindă cultura română, dar atingerea lor nu poate fi făcută decât prin permanenta supraveghere a producțiilor culturale, criticii revenindu-i misiunea principală chiar şi pentru orice început de cultură şi cu atât mai mult când o cultură ființează într-o perioadă de tranziție: „Din momentul în care se recunoaşte că suntem în tranzițiune, din acel moment se recunoaşte legitimitatea criticii şi se osândeşte lenevirea, care aşteaptă binele în viitor fără nici o luptă în care, văzând răul, îl măguleşte cu speranța că se va îndrepta de la sine. De la sine nu se îndreptează nimic în capetele unei generațiuni; căci orice cultură este rezultatul unei lucrări încordate a inteligenței libere, şi datoria de a afla adevărul şi de a combate eroarea se impune fără şovăire fiecărui om care nu se mulțumeşte cu existența sa privată de toate zilele, ci mai are o coardă în sine, ce răsună la fericirea şi la nefericirea națiunii din care s-a născut."[90] Iată, Maiorescu se înscrie în rândul teoreticienilor tranziției, iar scrierile sale cuprind multe asemenea observații pertinente, care dispuse într-o anumită logică de argumentare şi de prezentare a faptelor într-o lucrare, ar fi prezentat o contribuție românească la mult disputata problemă a strategiilor ce ar fi trebuit să le adopte țările înscrise mai târziu pe calea modernizării.

Condiția principală a dezvoltării culturii naționale este dată de respectul adevărului, şi nimic nu se poate construi într-o societate modernă decât având la bază adevărul. Gânditorul român a impus adevărul – valoare absolută – ca un criteriu definitoriu al culturii române moderne. Ridicarea la universalitate a culturii române este posibilă numai prin valorile ei edificate cu condiția respectării adevărului.

Nici măcar istoria proprie nu poate fi absolvită de adevăr, şi în acest fel, Maiorescu susține actul critic, care înseamnă afirmarea adevărului. „Căci dacă istoria scrisă admite explicări, adevărul de realizat nu admite tranzacțiuni. El neagă eroarea absolut, orcare ar fi fost motivele ei, precum se neagă în dezvoltarea omenirii orce popor care nu a ştiut să-şi însuşească elementele de cultură în timpul priincios. Prin urmare, din aceea că o stare de lucruri se poate explica istoriceşte nu rezultă că se poate justifica, şi numai prin o raționare sofistică s-ar aduce de aci un argument în contra criticei."[91]

Tranziția la perioada modernă a pus, cu acuitate, chestiunea începutului, ce a devenit, în timp, o obsesie a tuturor grupurilor sociale. Cum trebuie să se facă dintru început modernizarea? Am văzut că acel început de modernizare s-a afirmat ca act de imitație, de traduceri din opere străine, şi, în mai mică măsură, ca efort de gândire şi creație proprii. Se

credea că aşa este orice început al unei noi societăți. Pentru Maiorescu însă orice început în cultură, indiferent de anvergura lui, este, indubitabil, unul al creației şi al originalității. Găsim la Maiorescu elemente pentru o teorie a începuturilor în cultură, întemeiată pe teza evoluției organice: „Un început de cultură, în orice ram al ei s-ar întâmpla, trebuie să cuprindă întâi ceva ce nu a fost până atunci în viața publică a acelui popor, dar al doilea, totdeodată, ceva ce poate servi de fundament pentru o clădire şi urmare mai departe. Numai cu aceste două elemente este un început. Din cel dintâi se vede pentru ce la prima sa ivire este mic, adică mic extensiv. În generația în mijlocul căreia se prezintă, află cu necesitate un număr mai mare de adversari decât de amici; fiindcă este o nouă combinare şi percepțiune de forme ale viitorului, pe care numai spiritele eminente le pot înțelege şi primi îndată; şi aceste sunt în minoritate. Însă numărul cel mic de adepți creşte din zi ce merge, şi pe când în scurta actualitate domneşte eroarea învechită, ideilor de reformă li se păstrează o viitorime fără margini.

Dar pentru ca această continuare în viitor să se întâmple, începutul cel mic la întindere a trebuit să fie mare prin adevărul ce-l cuprinde, prin valoarea energică, ce-i dă putere de a rezista şi, biruind greutățile timpului, a produce şirul neîntrerupt de forme nouă de viață."[92] Rămâne ca un studiu special să aprofundeze acestei idei maioresciene de maximă actualitate pentru tranziția pe care o parcurgem astăzi în România.

Pentru că românii nu dispun de o forță economică, Maiorescu concepe dezvoltarea conştiinței naționale în primul rând prin cultură: „Pentru ca un popor să nu rămână o simplă seminție etnografică, să devină națiune şi stat, se cere, cum am zis, să şi producă şi să fie impresionabil pentru literatură, arte şi ştiință, cari singure îi demarcă individualitatea intelectuală aptă de a constitui un stat durabil."[93] Criticul este obligat să constate superficialitatea actelor de modernizare exprimată de impresia că prin preluarea de idei şi instituții din Occident românii au creat deja cultura modernă, ceea ce, susține el, este fals. De aici fenomenul formei fără fond, judecat drept primejdios pentru evoluția modernă a României[94].

S-a spus că Maiorescu revine la idealul de umanitate universală modernă, preconizată de Herder[95]. Indiscutabil, el a căutat puncte de sprijin, pentru modernizarea culturii române, în cultura europeană, a apărat autonomia valorilor universale promovate de ştiință şi artă – adevărul, frumosul şi binele.

Însă după reflecții asupra producțiilor culturale româneşti, criticul crede că deja s-a impus o nouă direcție în cultura română, cu adevărat modernă, întrucât s-ar fi renunțat la mijloacele inadecvate de

edificare a culturii. Exegeza asupra lui Maiorescu a reținut mai puțin argumentarea acestuia despre înțelegerea de către noua direcție a culturii şi raportului dintre culturi sau, cu un termen din antropologie, a aculturației: „Îndată ce în apropierea unui popor se află o cultură mai înaltă, ea înrîureşte cu necesitate asupra lui. Căci unul din semnele înălțimei culturei este tocmai de a părăsi cercul mărginit al intereselor mai individuale şi, fără a pierde elementul național, de a descoperi totuş şi de a formula idei pentru omenirea întreagă. Aflarea şi realizarea lor a fost de multe ori rezultatul experiențelor celor mai dureroase; dar jertfa o dată adusă, ele se revarsă acum asupra omenirii şi o cheamă a se împărtăşi de binefacerea lor îmbelşugată. La această chemare nu te poți împotrivi: a se uni în principiile de cultură este soarta *neapărată* a fiecarui popor european. Întrebarea este numai dacă o poate face ca un soț de asemenea, sau ca un rob supus; dacă o poate face scăpându-şi şi întărindu-şi neatârnarea națională sau plecându-se sub puterea straină. Şi această întrebare se dezleagă numai prin energia vieței intelectuale şi economice a poporului, prin bunăvoința şi iuțeala de a întelege şi de a-si asimila cultura în activitate potrivită."[96] Cultura exprimă umanitatea, dincolo de contingențele individuale sau naționale, şi, din acest motiv, este un bun universal, şi un factor de unificare europeană, iar românii nu au cum s-o eludeze, dimpotrivă se cuvine s-o însuşească. Desprinşi din anacronismul otoman, românii s-au găsit antrenați, datorită unor împrejurări internaționale, în sfera culturii şi civilizației apusene. A da înapoi, nu mai este posibil, pentru că orice altă opțiune, în contextul europenizării globale din secolul al XIX-lea, nu putea duce decât la pierderea statalității şi de aceea „trebuie sa înălțăm poporul nostru din toate puterile pănă la înțelegerea acelui grad şi a unei organizări politice potrivită cu el. Pentru aceasta se cere mai întâi o cultură solidă a claselor de sus, de unde porneşte mişcarea intelectuală."[97] Adoptarea instituțiilor apusene este asociată organic cu mentalității şi conduite moderne care să nu accepte „formele unei spoieli de civilizație occidentală."[98]

Maiorescu ridică o întrebare asupra unei realități profunde: către ce timp istoric european se îndreaptă agenții sociali ai modernizării româneşti? Către cel al culturii şi civilizației prezente sau spre cel al fazei de început al modernizării Europei apusene? Preluăm forme ale culturii din Franța de acum 300 de ani sau pe acelea din Franța secolului al XIX-lea? Răspunsul său este clar: „Românii, anticipând formele unei culturi prea înalte, au pierdut dreptul de a comite greseli nepedepsite şi, depărtați din starea mai normală a dezvoltărilor treptate, pentru noi

etatea de aur a patriarhalismului literar şi ştiențific a dispărut. Critica, fie şi amară, numai să fie dreaptă, este un element neapărat al susținerii şi propăşirii noastre, şi cu orce jertfe şi în mijlocul a orcâtor ruine trebuie implântat semnul adevărului!."[99]

Cel mai rezistent argument în susținerea viziunii maioresciene asupra culturii moderne rămân activitatea sa de ctitor al unor importante instituții culturale - Junimea, „Convorbiri literare" -, lupta împotriva stilului bombastic, a „beției de cuvinte.", susținerea unui grup compact de creatori dintre amintim numai pe Eminescu, Creangă, Caragiale, Slavici etc., descoperirea unor tineri cu înclinații reale spre meditația filosofică, susținerea de prelegeri filosofice publice, cercetarea teoriilor ortografice pentru scrierea limbii române, cercetarea critică asupra culturii române, afirmarea unei direcții noi în cultura română. Toate exprimă un proiect cultural a cărui aplicare a impus valori reale şi temeinice, şi astfel cultura română a fost integrată în cultura universală.

CONCEPȚIA LUI A.D. XENOPOL DESPRE EVOLUȚIA PARTIDELOR POLITICE ROMÂNEŞTI

1. Istoricul

Alexandru D. Xenopol (23 martie 1847 - 27 februarie 1920) face parte din rândul personalităților fondatoare din cultura română. Autor al primei mari sinteze a istoriei românilor[100], a realizat aspirația a doi dintre cei mai străluciți înaintaşi ai săi, Mihail Kogălniceanu şi Nicolae Bălcescu. De altfel, istoricul ieşean, în discursul de recepție ca membru al Academiei Române, ținut la 17 martie 1895, a vorbit despre Mihail Kogălniceanu.

Alături de Nicolae Iorga şi G.I. Brătianu, Xenopol este prezent în lucrări internaționale de referință. Lucrările sale de filosofia istoriei au fost de notorietate europeană, încă de la apariția lor[101].

Junimist în tinerețe, s-a format la şcoala critică a lui Maiorescu, deşi Titu Maiorescu a manifestat tot timpul scepticism față de scrierile sale[102], Alexandru Xenopol utilizează, în elaborarea lucrărilor de istorie, principii metodologice moderne, şi concepe evoluția istorică în specificul ei, care nu este cauzalitatea, ci seria istorică. In acest mod, el orientează cercetarea istorică spre alte făgaşe decât spre cele tradiționale.

O scurtă prezentare a evoluției sale didactice şi ştiințifice este simptomatică pentru pozițiile ocupate în cultura română. În anul 1878 obține, prin concurs, catedra de istorie a românilor la Universitatea din Iaşi, pentru ca, în 1891, să devină, tot prin concurs, titularul catedrei de istorie universală, la aceeaşi universitate. Alexandru Xenopol a contribuit la formarea multor generații de profesori de istorie şi istorici români, între care se numără Nicolae Iorga. Între anii 1894-1903 şi 1906-1908 conduce revista „Arhiva" de la Iaşi. Între 1898-1901 este rectorul Universității din Iaşi. În 1895 este ales membru titular al Academiei Române, în cadrul căreia va ține numeroase comunicări cu ecou în mediul academic şi în opinia publică românească şi internațională. Drept recunoaştere a contribuțiilor sale la dezvoltarea ştiințelor istorice, la elaborarea unor teorii originale despre istorie este ales, în 1914, membru al Academiei de Ştiințe Morale şi Politice din Paris.

Am arătat în altă parte că, în elaborarea lucrărilor sale, Xenopol a fost impulsionat şi de epoca sa[103]. Odată cu edificarea statului național modern, cu înscrierea într-un amplu proces de modernizare, România avea nevoie de examinarea ştiințifică a căilor de construire a spiritualității şi civilizației naționale. În acest fel, se putea pune în relief entitatea românească, derivată din istoria sa îndelungată şi din procesele de regenerare ce trebuiau să ducă la înfăptuirea unității naționale a tuturor românilor. Xenopol a sesizat necesitatea viziunii naționale asupra devenirii noastre istorice în scopul evaluării capacității de dezvoltare a românilor. Istoricul a pledat pentru căutarea mijloacelor adecvate de modernizare a țării, de susținere a organismului politico-juridic creat în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza. El prezintă istoria românilor în aspectele fundamentale ale societății cu toate domeniile ei: social, economic, politic, juridic, administrativ, cultural şi religios. Astfel, examinează evoluția activității umane prin categoriile sociale, cu deosebire prin raportul dintre boieri şi țărani, studiază starea şi evoluția țăranilor, dar şi rolul şi condiția meşteşugarilor, târgoveților, orăşenilor, marilor proprietari funciari în evoluția istorică a țării. În abordarea istoriei poporului român, Xenopol depăşeşte studiul evenimențial, prioritate având cunoașterea cadrului instituțional. Lucrările lui cuprind analize ale structurilor instituționale pe întreg spațiul românesc, demonstrând astfel varietatea și continuitatea instituțiilor politice, juridice, religioase, financiare, şcolare, militare, culturale. Istoricul nu s-a limitat la studiul dimensiunii istorice a evoluției românilor, ci a acordat atenție analizei economice, și a argumentat crearea unei puternice și diversificate industrii naționale, condiție fundamentală în menținerea și întărirea statului român. Istoricului i s-au asociat, în chip fericit, economistul, filosoful şi sociologul.

Într-un proiect de o asemenea anvergură, şi-a găsit locul, în mod natural, istoria partidelor din România. Xenopol a încercat să treacă peste cutuma, încetățenită printre istoricii vremii, de a nu supune examenului exegetic perioada contemporană din evoluția unui stat. *Istoria partidelor politice în România*, apărută în 1910, s-a oprit la anul 1866, urmând ca în alt volum să fie analizată evoluția partidelor până la începutul secolului al XX-lea, evident accentul fiind pus pe cele două partide: liberal şi conservator. Nu avem informații despre cauzele ce au determinat întreruperea lucrării de către istoric, dar putem crede că evenimente și personalități din actualitatea imediată nu puteau încă să fie prezentate obiectiv, cu atât mai mult cu cât însuși istoricul era implicat în viața politică, fiind, un timp, membru al Partidului Național

Liberal, chiar parlamentar pe listele acestui partid, iar din 1908, membru al Partidului Conservator-Democrat.

Xenopol este, de altfel, singurul istoric român marcant din perioada de până la cel de al doilea război mondial care s-a încumetat să conceapă mersul istoric prin acțiunea partidelor politice. Lucrarea nu este o simplă exegeză istorică, este mai mult, ea este o abordare sociologică şi politologică. Trebuie spus, dată fiind includerea acestei scrieri *Istoria românilor din Dacia Traiană*, (vol. IX), că istoricul s-a ghidat după principiul analizei istoriei moderne a românilor şi prin evoluția istorică a partidelor politice.

2. Partidul politic ca serie istorică

Xenopol începe studiul său cu examinarea întrebării ce este un partid politic. În *Prefață*, autorul aduce unele precizări terminologice asupra sensurilor conferite termenului de „partid politic." Ca savant, realizează dificultatea definirii unui partid, pornind de la contextul românesc. El pleacă de la premisa că viața politică se desfăşoară ca răspuns la interesele individuale: „Aceste interese individuale comune unui grup, mai mult sau mai puțin restrâns alcătuiesc substratul pe care se înalță grupările sau partidele politice"[104]. Care ar fi acest interes individual? După Xenopol, cel mai puternic motiv de asociere la un partid îl reprezintă „perspectiva funcțiilor statului și a altor foloase ce pot fi împărțite de guvern partizanilor săi"[105], iar la români, acest motiv a fost mai pregnant decât în alte părți. El nu acceptă ideea, încetățenită în opinia publică, precum că partidele sunt simple grupări de interese individuale organizate cu scopul de a obține cât mai mult de la buget. Este surprinsă confuzia făcută între interesul ce duce la închegarea unui partid „şi care are totdeauna la temelie interese individuale, însă de acele ce pot fi generalizate la o clasă întreagă", și interesul individual special, care nu poate fi generalizat ca interes de clasă[106]. Autorul acceptă că în România sunt partide politice în adevăratul sens al cuvântului, dar, spre deosebire de Apus, „proporția intereselor, curat individuale este mai mare decât în țările Apusului", o idee ce ar fi meritat o dezvoltare mai întinsă de către istoricul şi filosoful Xenopol. Este adevărat, pe parcursul analizei, se aduc unele date care ar întări teza amintită, însă un examen, din perspectiva teoriei politice, ne-ar fi oferit o explicație la specificitatea românească generată de prioritatea avută de interesul individual în politica autohtonă.

Xenopol aduce în discuție, succint, şi o altă chestiune, anume esența unui partid politic. Nu toate curentele de idei din viața unui popor capătă structura de partide politice, şi, pentru ca ele să dea naştere la partide,

este obligatoriu ca aceste idei să fie însuşite de un om sau de un grup şi să le transforme în fapte: „căci politica se mişcă pe pârghia puterii în conducerea oamenilor, şi deci nu poate fi gândită fără îmbinarea ei cu mijlocul de a realiza puterea – adică cu fapta”[107]. Este corect subliniată esența politicii – cucerirea şi exercitarea puterii de către grupuri ce aparțin unui partid.

Întâi, să observăm că ființarea oricărui partid politic este posibilă numai în anumite condiții, ca urmare a unor situații sociale și istorice reale. Un partid poate să apară și din voința unei persoane, ceea ce trebuie recunoscut că, de regulă, inițiativa porneşte de la un individ, ca apoi el să adune în jurul său numărul suficient de persoane. Insă, oricât de puternică și charismatică ar fi personalitatea unui individ, el nu poate înființa un partid decât dacă există anumite contexte sociale. Partidul politic se naşte dintr-o anumită nevoie socială. Ca grup, partidul politic se distinge prin existența unei interacțiuni printre membrii săi, în baza statutului său la care aderă toți, acesta fiind de altfel una dintre condițiile obligatorii de apartenență la un partid.

O altă condiție esențială de ființare a unui partid politic, ca grup, este împărtășirea acelorași norme și scopuri de către toți cei ce fac parte din el. Particularitatea acestei condiții pentru partidul politic constă în incidența normelor și scopurilor cu interesele și trebuințele unor segmente de populație sau ale întregii populații. Un partid politic tinde, permanent, să cucerească puterea în stat, pentru a impune programul său de organizare și conducere a societății. Integrarea în grupurile politice este determinată de realizarea aspirațiilor politice. Trebuie spus că nu toți indivizii se înscriu într-un partid cu scopul de a accede la funcții de conducere. Afilierea la un grup, care este partidul politic, poate exprima nevoia simplă de a face parte din acel grup. Oricum, pentru a fi membru al unui partid este necesară acceptarea normelor care stau la baza comportamentului politic cerut de ideologia partidului.

Revenind la Xenopol, el discută despre partid ca o grupare orientată spre înfăptuirea unui interes. În acest sens, merită a fi reținută încercarea de clarificare a termenilor conservator și liberal[108], dar din punct de vedere istoric și nu conceptual. După cum spune el, pentru prima dată termenul de conservator apare într-o scrisoare a lui Mihail Sturza la 1 februarie 1823. Abia în 1858 termenul este aplicat partidului însuşi de către T. Balş care vorbeşte tot într-o scrisoare despre „partidul nostru conservator.”

Cât priveşte partidul liberal, acesta îşi asumă numele mai ales de la 1866. La început el era etichetat prin cuvintele ce desemnau anumite grupuri: novatori, cărbunari, bonjurişti, ciocoi: „Numele de *partid*

liberal nu întâlnim nicăieri înainte de 1866”[109]. Până atunci liberalii s-au numit partid democratic, partidul patrioților sau partid național.

Înainte de constituirea ca organizații formale, cele două partide s-au manifestat mai mult ca grupări alcătuite pe baza unui interes comun.

În ultimul capitol al cărții sale *Istoria partidelor politice în România*, aplică teoria despre seriile istorice în constituirea partidelor istorice. Caracterul științific al istoriei este cel de serie istorică, formă specială a seriei dezvoltării universale. În teoria sa, știința istoriei este expunerea dezvoltării materiale sau intelectuale, adică prezentarea modului cum s-au succedat fenomenele sau evenimentele. Știința istoriei nu se ocupă de ceea ce se repetă în omenire, de legile care determină fenomenele sau evenimentele istorice, ci de succesiunea, adică unicitatea înlănțuirii faptelor în timp, deci de seriile de dezvoltare: „Precum științele de repețire leagă faptele în legi, așa acele de succesiune le înlănțuiesc în serii”[110]. Astronomia, fizica, chimia, biologia, psihologia și sociologia nu există, ca științe, decât din momentul când pot formula legi de producere a fenomenelor cercetate. Geologia, transformismul, preistoria și istoria sunt științe de succesiune, nu pot fi discipline științifice, dacă nu formulează seriile faptelor înregistrate. În legi elementul de închegare a faptelor de repetare este generalizarea. În serii, elementul de legătură care dă ființă seriei este legătura cauzală între faptele ce se succed. Xenopol a dezvoltat aceste idei în *Teoria istoriei*, și le-a aplicat în lucrările: *Domnia lui Cuza Vodă* și *Istoria partidelor politice în România*.

Cum se regăsesc seriile istorice în evoluția vieții politice? Întâi, exegetul le transpune în continuitatea istorică a românilor: „Seria dezvoltării partidelor politice în Țările Române nu este decât o verigă mai târzie a lanțului de fapte ce străbate întreaga lor istorie”[111]. Concret, așa cum rezultă din expunerea istoricului, au fost trei serii istorice în evoluția vieții politice. Prima este întruchipată de Partidul național: „trunchiul pe care s-a altoit viața de partid la poporul român din Principate, își are împlântate ambele lui rădăcini, - acea de reacție contra apăsărilor străine și acea lăuntrică de năzuință după o viață de sine stătătoare și mai vrednică de oameni, - în pământul roditor al istoriei sale întregi”[112]. Așadar, este considerată partid național, gruparea care a militat împotriva asupririi străine și pentru o autonomie a țării. Celelalte două serii sunt partidul conservator și partidul liberal.

Seria Partidului național se distinge prin o anumită concepție structurată asupra societății: „Partidul național este întâia manifestare de grupare a unor cugetări politice”[113]. Acest partid a apărut ca reacție împotriva dominației elementului grecesc în Principatele Române „și

cea mai întâi izbândă a românilor pe tărâm politic este răsturnarea Domniei fanariote”[114].

Tot izbăvirea de asuprirea grecilor a determinat afirmarea cugetării naționale. Această izbândă națională a fost apoi influențată de Revoluția franceză prin ideile de libertate şi egalitate, asimilate de reprezentanți ai clasei conducătoare, şi având, ca rezultat, ruperea şi despărțirea partidului național în două partide: conservator şi liberal.

Seria dezvoltării partidului conservator aparține boierimii mari, apropiată de Rusia: „Este adevărat însă că acest recurs la străini se făcea de boierimea Țărilor Române numai atunci când i se atingeau interesele”[115]. Conduita unor conservatori era ambivalentă. De pildă, Mihail Sturza a susținut cultura națională: „Un conservator retrograd din cei mai rostiți se face deci apostolul propăşirii cugetării româneşti!”[116], prin susținerea învățământului în limba română. Dar şi Sturza şi Gh. Bibescu desființează învățământul național din Țările Române „pentru a tăia izvorul din care se hrăneau ideile răsturnătoare”[117].

Seria dezvoltării partidului liberal include, ca exponenți, boierimea mică sau pe acei reprezentanți ai boierimii mari interesați de introducerea rapidă de reforme.

Interesant, deşi aminteşte de partidul unirii şi al Principelui străin, de partidul separatist, istoricul nu le include în serii, fără a da vreo explicație, ceea ce înseamnă în viziunea lui, că ele nu s-au înscris într-o serie istorică, poate din cauza efemerității existenței lor. În schimb, vorbeşte despre două partide pe cale de a se închega, pornind de la curente ideologice, afirmate în epocă: antisemitismul şi feminismul.

3. Evoluția istorică a partidelor politice

Cartea *Istoria partidelor politice în România* este alcătuită din două părți: partea I, *De la origini până la 1848*, iar partea II, *De la 1848*-1866.

În capitolul I *Originea partidului național*, autorul stabileşte, întâi, principiul de studiu privind constituirea partidelor politice româneşti. Sociologic, el observă existența de-a lungul istoriei noastre, a unui trend generat de două clase sociale, analiza lui fiind axată pe abordarea vieții politice prin raportul boieri-țărani: „Fără îndoială că formația socială de căpetenie, aceea pe temelia căreia s-a închegat mai târziu alcătuirea partidelor politice la români – cele două clase ale poporului român, nobleța (boierii) şi poporul de jos (țăranii) – datează dinainte de descălecare”[118].

Istoricul este convins de existența partidelor politice în Evul mediu românesc, numite de el partide personale, ce acționau în lupta pentru ocuparea tronului. Puteau accede la tron pe cale electiv-ereditară,

orice rudenie a domnului, mai ales fiii „dacă erau ceruți de boieri", cu sprijinul partidului de boieri[119]. Într-adevăr, domnul căuta să atragă de partea sa un grup cât mai numeros de boieri, însă cu siguranță, acesta nu avea caracterul unui partid politic. Este greu de acceptat, de pildă, că Ştefan cel Mare a avut un partid, în schimb el a fost susținut de anumite grupuri în lupta pentru câştigarea tronului şi în acțiunea sa ca domn. Am spune, că, de fapt, era vorba de grupuri de presiune ce exercitau influența asupra puterii, dar nicidecum partide politice. Pe de altă parte, istoricul este îndrituit să numească partide politice, conform descrierii sale, acele formațiuni care accentuează pe ideea de interes, aşa cum se întâmplă cu partidul antigrecesc „cea dintâi alcătuire de partid bazată pe interese statornice"[120], care, cu timpul, devine partid național cu reprezentanți în boierime şi în țărănime: „primele origini ale partidului național sunt de căutat în tagma boierimii româneşti, deşteptată în interesul ei de clasă, totalizarea intereselor individuale, prin apăsarea elementului grecesc"[121].

Reacția boierilor, dar şi a țăranilor față de dominația străină conduce la apariția partidului antiaustriac sau a partidului antirusesc. Aceste partide, alături de partidul antigrecesc, constituie serii din care se va închega partidul național. Dependența de turci, greci, ruşi sau austrieci i-a convins pe români de necesitatea bizuirii pe forțele proprii. Aşa s-a născut ideea națională.

Închegarea partidului național a început de la utilizarea limbii naționale, iar autorul găseşte cea dintâi licărire a conştiinței de neam în momentul introducerii limbii române în biserică[122], şi apoi în acțiunile de edificare a culturii naționale, ilustrativ fiind rolul decisiv al lui Gh. Asachi şi al lui Gh. Lazăr în crearea învățământului în limba română, mijloc fundamental în întărirea elementului național în cultură. Rezumând, primele înjghebări ale partidului național au rezultat din reacția sufletului românesc contra asupririi străine, din dezvoltarea cugetării româneşti şi a sentimentului de iubire de țară, din revoltele țărăneşti împotriva apăsării fanarioților, din dorințele boierilor de a înlătura pe fanarioți de la domnia țărilor româneşti. Xenopol discută despre evoluția mişcării naționale şi despre un partid național care avea ca obiective eliberarea de stăpânirea grecească, recâştigarea mănăstirilor închinate, înființarea învățământului național şi a unui teatru național.

Momentul de afirmare directă a partidului național l-a reprezentat, după Xenopol, revoluția lui Tudor din 1821-1822, inițial o revoluție socială, pentru că nu țintea emanciparea de stăpânirea străină. Schimbarea tacticii s-a datorat intervenției boierilor, care au orientat-o

spre lupta împotriva grecilor: „mişcarea lui Tudor Vladimirescu, începută întâi pe tărâmul social şi cu caracter anarhic, se întoarse pe acel politic şi național prin amestecul boierilor în ea"[123]. Prin această idee, istoricul ține să argumenteze că revoluția contra grecilor a pornit din sânul partidului național boieresc: „Prin ajungerea însă a țintei politice şi naționale, partidul național îşi adeverise puterea; dar acest partid nu trebuie privit ca un partid de transformări sociale care vor aştepta încă foarte mult timp pentru a fi realizate. El era un partid născut din nevoi politice şi care tot pe tărâmul politic se mişcase până atunci şi s-ar fi mişcat şi de acolo înainte, dacă alt curent puternic venit din depărtare nu ar fi îndrumat, în sânul partidului național chiar, o desfacere în două, din care un şivoi păstra caracterul său cel vechi de partid naționalist curat, iar celălalt îmbinându-se cu idei de omenie, începu a ținti la reforme, şi era să răspundă în adevăr la cele ce orbiş urmăriseră, cu furia instinctelor, bandele lui Vladimirescu"[124].

În prezentarea dezvoltării partidelor politice, Xenopol introduce o altă teză dominantă în concepția sa istorică: rolul influențelor externe, şi dedică un capitol influenței Revoluției franceze asupra românilor. La seriile de fapte ce au dus la închegarea partidului național în Țările Române s-a adăugat influența ideilor de egalitate şi libertate propovăduite de Revoluția franceză. Istoricul reia teza sa că grecii au introdus la români cultura şi civilizația franceză, fiind susținuți de statul francez. Francezii erau interesați de poziția geopolitică a Principatelor Române, deoarece urmăreau extinderea influenței lor în Europa de Est, şi de aceea făcură din Iaşi şi Bucureşti centre din care să pornească revoluția în Polonia pentru a împiedica pe ruşi să se extindă în Europa, şi în Ungaria, pentru a paraliza pe austrieci în expansiunea spre Europa de Est[125]. Teza istoricului provoacă gândirea unei teorii, pe care am putea-o numi teoria schimbării sociale prin intermediari sau a schimbării pentru a lovi în adversari. Franța îşi extindea influența în Principate cu scopul de a acționa din acest areal asupra altor zone europene, unde pătrundea mai greu.

Ideile aduse de reprezentanții Revoluției franceze în Țările Române au fost receptate şi aplicate diferit în raport cu interesul fiecărei clase sociale, ceea ce a dus la o dezbinare a partidului național „în două tarafuri", care vor deveni în timp partidul conservator şi partidul liberal[126], primul fiind alcătuit din boierii mari, iar cel de al doilea aparținea boierilor mici.

Un capitol este dedicat ideilor liberale şi celor conservatoare în Moldova. Istoricul caută în acte şi documente reflectarea acestor idei. Descoperind, la consulatul rus de la Iaşi, proiectul de Constituție al

Moldovei, redactat în 1822, Xenopol se crede îndreptățit să susțină că, de la acea dată, se poate vorbi de o viață constituțională românească. Constituția din 1822 ar fi fost foarte modernă, întrucât ea proclama „principii absolut necunoscute până atunci în Țările Române", anume respectul proprietății, libertatea individuală, libertatea muncii și a comerțului, garantarea onoarei oamenilor, egalitatea înaintea legii[127]. Dar, vom vedea că Rădulescu-Motru contesta vreo semnificație proiectului deoarece el nu a fost supus niciodată dezbaterii publice. Ce rămâne însă, ca fapt indelebil, sunt ideile, cu adevărat moderne ale documentului, formulate de autorul sau autorii lui, ei fiind boierii mici din Moldova.

Tocmai acestor mici boieri le recunoaşte istoricul acțiunea de închegare a partidului liberal. Originile partidului liberal s-ar regăsi în ideile şi acțiunile cărbunarilor, socotiți de istoric ca novatori: „ciocoilor din Moldova datorim noi regenerarea noastră națională"[128]. Ajunşi aici se cuvine să accentuăm teza lui Xenopol după care întreaga dezvoltare a vieții politice româneşti moderne a căzut în sarcina boierimii: „Mişcarea însă spre schimbarea formelor politice, porneşte în orice caz din sânul tot numai al boierimii române, şi este de observat că propăşirea ideilor nu putea să se facă pe altă cale în Țările Române, unde nu există o puternică burghezime, care să fi devenit focolarul ideilor noi. Multe, puține, cât au fost ele, ideile ce se restrânseră din Apus în mintea românească, luminară tot aproape numai clasa boierească"[129]. Autorul sesizează particularitatea cursului spre modernizare în spațiul românesc, generată de asumarea de către boierime a procesului de schimbare în toate planurile, deşi economic şi social ea era exponentul unui alt tip de societate. Este clar ca doar boierimea ar fi putut avea, în acea perioadă istorică, un minim de orizont cultural pentru a fi permeabilă la noile ideologii, și puterea politică pentru a produce schimbare. Obligată sau stimulată de mișcările de idei din Europa, interesată în obținerea unei autonomii și independențe a țării, o parte a boierilor s-a adaptat la „spiritul veacului." Dar naționalismul boierilor bătrâni venea în contradicție cu interesele lor de clasă[130]. Nu factorul economic sau social a fost decisiv în modernizarea românească ci diferențele de generație marcate de epocă. S-a studiat destul de puțin rolul conflictelor de generație în epoca noastră modernă. În sânul boierilor s-a produs o ruptură între vechii boieri și cei noi „ieșită din miluirea, adeseori cumpărată, a oblăduitorilor pământului"[131]. Această boierime nouă reprezenta un fel de burghezie: „o burghezime ce trebuia însă să îmbrace haina nobleței, spre a putea însemna ceva." Evoluția modernă a românilor s-a produs în contextul luptei dintre boierimea

mică și boierimea mare care deținea toate pârghiile în societate. Așadar, se poate spune că sursele liberalismului românesc nu sunt preponderent urbane și deci burgheze, ci ele provin din categorii sociale din mediul rural. Cu acest argument, este mai ușor de înțeles de ce conservatori români, mari latifundiari, se prezentau ca liberali.

Contrar unor opinii ce veneau din spațiul muntean, istoricul ieșean susține ideea despre nașterea mișcării liberale în Moldova[132]. Originile partidului liberal trebuie căutate tot în sânul boierimii, scrie Xenopol, adică la acei boieri care aveau alte idei și alte interese decât partidul boierilor conservatori: „Deosebirea partidelor în țara noastră, ca în oricare altă țară din lume, s-a făcut pe *baza ideilor*, nu pe baza persoanelor, nici a claselor din care făceau parte"[133]. Partidul boierilor liberali lupta cu partidul boierilor conservatori. Nu toți boierii erau conservatori, după cum nu toți liberalii erau ciocoi[134]. El crede că partide politice în sens modern s-au înființat în România la începutul secolului al XIX-lea și numai în sânul clasei boierești.

Până în 1828 nu putem vorbi de un partid liberal în Muntenia. În Moldova a ființat grupul ciocoilor care urmăreau și probleme sociale alături de cele naționale[135]. În Muntenia, deși contactul cu ideile Revoluției franceze au fost mai intense, partidul liberal a apărut mai târziu. Dar aici s-au manifestat actori sociali pătrunși de necesitatea unor prefaceri sociale, și un exemplu sunt cei patru tineri bursieri - toți oameni din popor - trimiși la Paris de către mitropolitul Țării Românești. Istoricul aduce, în sprijinul demonstrației sale, critica așezămintelor românești din cartea lui Dinicu Golescu *Însemnare a călătoriei mele făcută în anul 1824, 1825, 1826*, ceea ce relevă dorința de schimbare la boierul muntean, regăsită în acțiunea sa de organizare a învățământului.

Xenopol ține să remarce că, în Moldova, Ioniță Sturdza a fost nevoit să accepte cererile marilor boieri de a fi scutiți de orice obligație către stat, ceea ce dovedea că ei nu erau pentru o modernizare, pentru o dezvoltare care să accentueze pe economisire, pe austeritate, calități esențiale pentru orice investitor, la care se adaugă efortul propriu, creativitatea. Trebuie spus că istoricul semnalează diferența între agenții modernizării din arealul românesc și cei din țările occidentale. Spiritul capitalist are la bază o etică, cea protestantă. La români, boierii tindeau spre o modernizare făcută de ei, dispunând de facilități oferite de către stat. Autorul amintește doar de marii boieri, fără să menționeze că și burghezia română s-a dezvoltat nu atât urmare a inițiativelor și acțiunilor proprii generatoare de bogăție cât datorită accesului la

sursele bugetare ale statului. Se înțelege, problema nașterii burgheziei românești este mult mai complexă, aici consemnăm doar relația ei cu marea boierime, așa cum o vede Xenopol.

O temă dominantă a lucrării este condiția socială și economică a țăranului român, și poziția partidelor politice față de chestiunea țărănească, în raport cu care se vor diferenția partidele în România. Situația țărănimii era cunoscută și de cancelariile europene, iar Xenopol reține, din raportul consulului francez Guéroult către Lamartine în 31 martie 1848, următorul fragment: „Țăranul este mai mult decât aiurea temelia întregii mașini sociale. El plătește toate cheltuielile publice și private ale țării. Fiind el singur acela care lucrează, el trebuie să achite nu numai birul, zeciuiala și beilicurile în natură; tot el întâmpină, direct sau indirect, cheltuielile ocârmuirii, bacșișurile luate de Principe, miniștri, judecători, desfătările boierilor, cheltuielile lor cele nebune, întreținerea caselor lor mărețe, luxul femeilor, camăta evreilor, - țăranul le plătește pe toate. Sub o falsă arătare de libertate, condiția lui nu este decât o șerbire ascunsă”[136].

Dacă partidul conservator a încercat să frâneze orice decizie asupra modificării statutului social al țăranului, fiind adeptul menținerii marii proprietăți funciare, partidul liberal s-a prezentat ca o formațiune cu un program de soluționare a problemei țărănești, dar nu a reușit decât să o transforme într-o chestiune politică, am spune politicianistă, în termenii lui Rădulescu-Motru: „partidul liberal-egalitar apucă două direcțiuni deosebite: una îndreptată asupra egalizării politice și reprezentată la originea ei prin ciocoii din Moldova; alta cu reprezentanți sporadici din ambele țări, care tinde la îmbunătățiri sociale, și anume având în vedere, clasa cea mare a țăranului român. Aceste două direcțiuni se vor încrucișa adeseori; uneori se vor încăleca, una în dauna celeilalte; dar în total se poate zice că va triumfa direcția politică, iar nu îmbunătățirile sociale, privitoare la țărani”[137]. Autorul aduce, ca argument esențial al orientărilor liberale către problema țărănească, înscrierea ei în programul revoluției pașoptiste: „nervul revoluției muntene era schimbarea soartei muncitorilor plugari”[138]. De altfel, el afirmă că partidele politice s-au născut în România în contextul luptei între cele două mari clase sociale: marii proprietari latifundiari și țărănimea, iar viața politică din România se va desfășura după modul cum se vor grupa ideile și oamenii în jurul acestor două clase.

De altminteri, Xenopol consideră cererile boierilor față de puterile străine ca fiind naționale, pentru că ținteau împământenirea domniei naționale, fără ca ei să urmărească adoptarea de soluții pentru marile

probleme sociale, în principal cea țărănească[139]. Ea va fi tranșată de către domnitorul Alexandru Ioan Cuza, secondat de Mihail Kogălniceanu, prin reforma agrară din 1864.

Un capitol este dedicat partidelor în timpul Regulamentului Organic (1828-1834) și reformelor așezămintelor din Țările Române. Perioada Regulamentului, în pofida favorizării intereselor boierimii, impune în societatea românească principiul modern al evaluării oamenilor pe temeiul meritului personal. Istoricul constată „înfrățirea minților peste hotarele nașterii." Talentul și efortul personal sunt considerate „primele urme ale democratizării societății românești"[140], egalizarea între oameni făcându-se pe baza talentului - „element democratic"– și nu al boieriei – element aristocratic: „Noul curent cerea ca boierul să devină de seamă cu cât se urcă pe scara talentului"[141]. Această tendință se va impune, decisiv, după constituirea statului național român modern, mărturie stând „explozia" de creativitate în literatură, muzică, pictură, științe etc. Și în politică are loc un început de selecție pe bază de merit personal, exemplul lui Titu Maiorescu fiind ilustrativ, după cum am argumentat mai sus.

Xenopol afirmă că idei precum întărirea organismului politic prin unire, autonomie și neatârnare, îmbunătățirea stării țăranilor, dezrobirea țiganilor, egalizarea impozitului, recunoașterea talentului ca mijloc de ascensiune socială erau dominante în jurul anului 1840, ceea ce dovedește procesualitatea actului de modernizare.

În timpul domniei lui M. Sturdza (1834-1849) şi a lui Gh. Bibescu (1843-1848) s-a desființat învățământul în limba română, fiind înlocuit cu cel în limba franceză, la solicitarea ruşilor[142]. Ce destin am putut avea noi românii! Puterea țaristă ne-a impus, cât a fost putere protectoare față de Principate, o limbă străină în locul limbii naționale, fiind iată ambasadoarea unei culturi occidentale, recte cea franceză, pentru ca peste un secol, Rusia bolşevică să impună introducerea obligatorie a limbii ruse în toate tipurile de şcoli, dar şi propovăduirea ideii despre superioritatea şi prioritatea culturii ruse în toate domeniile cunoaşterii. Istoricul dezvăluie situația dificilă în care se aflau conducătorii celor două Principate în raporturile cu marea putere de la Răsărit. Stăpânirea rusească era atât de puternică încât domnitorul M. Sturdza cerea consului rus învoirea de a pleca în concediu[143]. Peste un veac, situația se va repeta, şi cel puțin 15 ani din perioada comunistă, demnitarii români erau constrânși să acționeze numai conform deciziilor luate la Moscova.

Pentru Xenopol, prefacerea modernă a românilor a fost marcată prin revoluția de la 1848, și de aceea el urmăreşte efectele revoluției în planul ideologiei partidelor. Concluzia sa afirmată apăsat, este că revoluția

de la 1848 a fost momentul afirmării depline a partidului liberal: „Partidul liberal ce se înființase pe ascuns în sânul partidului național, apare la lumină în revoluția de la 1848”[144]. În bună măsură, istoricul discută despre revoluția de la 1848 ca un act al partidului liberal, iar, prin contrast, partidul conservator este văzut ca potrivnic revoluției: „Partidul conservator se arăta totdeauna gata a jertfi naționalismul său pe altarul intereselor sale de clasă”[145], partid ce s-ar fi întâlnit în interes cu Rusia care voia să decidă în societatea românească: „tocmai prin cultivarea clasei ei politice, boierimea. [...] O legătură deci între ruşi și clasa privilegiată din Țările Române era firească şi necesară, şi nu apăru nicăieri mai limpede şi lămurită decât în revoluția din 1848.” Dar mişcarea liberală a pornit tot „din sânul boierimii mari, din care se recrută şi partidul conservator”, şi nu ca în Apus unde cultura claselor poporane a determinat partidele să ceară drepturi pentru ele[146]. Titlul de partid conservator a fost dat acelei ramuri a partidului național care milita pentru conservarea vechii stări sociale şi economice şi judeca orice înnoire în viața statului ca un atac la condiția ei socială. În perioada de la 1820 la 1840, a existat o dinamică în sânul boierimii, astfel încât în rândul boierilor mari au intrat persoane ce au aparținut altor grupuri sociale.

Analiza evoluției partidelor îi prilejuieşte filosofului Xenopol să reia chestiunea rolului întâmplării în viața omenirii: „Întâmplarea joacă un mare rol în viața omenirii, prin împrejurarea, că ea aduce întâlnirea unor curente, pornite fiecare din obârşiile cele mai deosebite, care întâlnire dă naştere la şiruri noi de fapte istorice”[147]. Xenopol reflectează asupra rolului hazardului în raport cu seriile istorice, și dă, ca exemplu, interesele personale ale lui Napoleon al III-lea în sprijinirea turcilor, pentru a înlătura amenințarea venită din partea ruşilor în dominația lor.

Mişcările politice s-au accentuat în timpul pregătirii pentru Unire. Nu conta acum concepția ideologică a unei formațiuni, ci numai atitudinea față de Unire. Partidul național includea pe unionişti, iar potrivnicii Unirii erau separatişti. Istoricul evidențiază cum, în 1856, anul Tratatului de la Paris, apar cele mai multe scrieri în limba franceză despre români, unde ideea de bază era cea a Unirii. Este anul în care Napoleon al III-lea se hotărăşte să sprijine revendicările românilor. Ideea de unire a fost folosită de Napoleon al III-lea ca mijloc de apărare a Turciei împotriva presiunilor Rusiei. Față de această strategie imperială, unioniştii au reacționat prin susținere şi acțiune în cele două Principate, constituind partida națională sau, cum spune Xenopol, partidul Unirii[148].

Considerarea Țărilor Române ca parte deosebită de Împărăția Otomană este confirmată, după cum spune I.C. Brătianu, din faptul că „pe când Europa declară a nu se amestecă în relațiunile dintre Sultan și supușii săi, ea se amestecă în relațiunile dintre el și Țările Române”[149]. Xenopol aplică teza sa privind rolul decisiv al Franței, din motive geopolitice limpezi, în constituirea statului român modern, în susținea unirii celor două principate. Din mai multe documente ale timpului, reiese „că unirea Principatelor Române, ar putea singura acoperi pe Turcia contra pornirilor cotropitoare ale Rusiei; că este singurul sistem în stare a stabili o barieră solidă la nordul Imperiului Otoman; că este neapărată nevoie a se constitui pe malurile Dunării o stare de lucruri îndestul de puternică, spre a asigura din această parte liniștea Împărăției Turcești”[150]. Din cauza cererii unui Principe străin asociată cu ideea unirii, Poarta refuză propunerea lui Napoleon al III-lea.

Este limpede poziția lui Xenopol față de actorii sociali și politici implicați în procesul de realizare a Unirii, și aceștia au fost, am mai spus-o, boierii în diversitatea rangurilor lor. Pentru istoric reacția clasei țărănești în problema unirii nu a existat „pentru că nu pricepeau însemnătatea lucrului”[151].

În cadrul Divanurilor ad-hoc atenția s-a concentrat pe dezbaterile asupra Unirii. Deși despărțiți de concepții sau interese sociale, unioniștii au acționat ca un partid spre deosebire de antiunioniștii care nu alcătuiau un partid politic: „Aproape toată boierimea cea mare și cea mică, deci toată clasa privilegiată, neguțitorii și meșterii, profesiile liberale și îndeobștie proprietarii erau pentru unire...”[152]. Categorii sociale diverse au aderat la ideea Unirii și pentru acest scop ele se dovedeau solidare: „...partidul național se arăta că un singur dărab de marmură în chestia unirii, pentru a se frânge iar în două, când se atinseră reformele sociale”[153]. Se pune, astfel, chestiunea solidarității naționale în momente decisive din istoria unei țări sau a unui popor când deosebirile sociale se estompează. De fapt, românii au exprimat această atitudine ori de câte ori a fost pusă în pericol identitatea națională și statală. Experiența Unirii a fost un precedent ce va rămâne ca model de acțiune în momente de răscruce.

Istoricul vorbește despre existența a două partide în Divanul ad-hoc al Munteniei: partidul conservator – orientat spre trecut și prezent, și partidul național – orientat către organizarea de instituții liberale, acesta fiind de fapt partidul liberal. În Divan, conservatorii erau în minoritate. În Muntenia revoluția de la 1848 a răscolit în adâncime chestiunea proprietății. Acest Divan votează, în unanimitate, cele patru puncte pe

care românii le vedeau ca elemente de regenerare a societății: unirea, principe străin, autonomia, regimul reprezentativ, puncte dezbătute şi de Divanul ad-hoc al Moldovei. Spre deosebire de cel din Muntenia, Divanul ad-hoc al Moldovei a dezbătut proiectul de reorganizare lăuntrică şi accentul a fost pus pe „chestia împroprietării țăranilor."[154]

Unirea Moldovei cu Muntenia a dat naştere la două partide: cel al unioniştilor şi cel al separatiştilor. În schimb, ideea unirii tuturor românilor nu s-a concretizat în constituirea unui partid nici în perioada de dinaintea Unirii din 1859, nici după aceea în Regatul României, care însă nu se justifica atât timp cât cele două mari partide: conservator şi liberal acționau pentru realizarea dezideratului unirii tuturor românilor. În Transilvania a ființat încă din 1869 Partidul Național Român, ca reprezentant al intereselor legitime ale românilor din această provincie românească.

Parcurgerea lucrării lui Xenopol lasă a se înțelege că partida națională este de fapt partidul Unirii, cel care a pus bazele statului național român[155]. Mai mult, istoricul vede în partida națională un partid politic, constituit în urma evoluției vieții politice. Am putea spune, că de fapt, în cartea sa istoricul face un studiu al partidului național.

Studiind partidele politice la începutul domniei lui Cuza Vodă, autorul vorbeşte despre partidul progresist fără a-l defini, lăsând a se înțelege că referirea este la partidul național. Organizarea noului stat rezultat după Unire a dat o nouă configurație acestei formațiuni: „Partidul național, cu toată alegerea unanimă (însă silită) a Domnitorului comun, iarăşi se dezbinase". Această divergență nu mai avea caracter exclusiv personal „ci era şi o deosebire de principii între ele"[156]. Boierii, deşi votaseră domn comun, voiau să rămână stăpâni pe privilegiile politice „pe care şi Convenția le garantase prin legea ei electorală"[157]. De aceea, conducătorii se deosebiseră în progresişti sau liberali şi naționali, şi reacționari sau conservatori: „puntul care le despărțea fundamentul în alcătuiri duşmane era tot vechea protivnicie născută din chestia țărănească." Progresiștii erau cei mai mulți „comuniști din 1848." Reacționarii erau acei care combătuseră totdeauna împroprietărirea țăranilor. Exegetul recunoaşte o flexibilitate a partidelor, deoarece ele nu aveau încă programe foarte bine definite ca să nu mai vorbim de lipsa unei ideologii precise: „Partidele pe atunci erau departe de a fi închegate în chip așa de exclusivist precum sunt astăzi"[158], și exemplifică prin modul cum au acționat ele în timpul domniei lui Cuza, când la acțiuni ale unui partid aderau oameni din celălalt partid. O luptă între partide s-a dat şi pe chestiunea aducerii Principelui străin, fiind stabilit

că alegerea lui Cuza în ambele Principate se făcuse „numai ca o punte de trecere către unirea desăvârşită sub un Principe străin", deşi puterile europene nu acceptau o asemenea cerere[159].

Xenopol înregistrează dificultățile cunoscute de foarte tânărul corp politic, derivate, prioritar, din lipsa aproape totală a vieții de partid dar şi a liderilor care să se impună, şi de aceea vorbeşte despre „o adevărată babilonie politică"[160], referindu-se la prezența, în aceleaşi structuri politice, a oamenilor cu concepții politice contrarii. Istoricul găseşte explicația pentru aceste situații în legea electorală, - caracterizată de el ca absurdă -, întocmită de Convenția din Paris, lege care restrângea dreptul de vot numai la posesorii averilor mari. În virtutea acestei legi erau județe în care numărul alegătorilor abia ajungea la 5, iar în județul Ismail nu era decât unul singur: „vestitul Vladimir Stoica, care se convoca pe el însuşi în ziua alegerii, constituia el singur biroul şi subsemna în procesul verbal al alegerii tot el şi ca preşedinte şi ca secretar şi ca corp electoral şi în sfârşit se alegea pe el însuşi cu majoritatea de un vot, adică unanimitatea"[161]. În acelaşi sens este subliniată superficialitatea dezbaterilor parlamentare[162].

Exegetul pune în relief împotrivirile partidelor politice față de Alexandru Ioan Cuza. Conservatorii nu ar fi dorit o creştere a autorității domnitorului Cuza, pe care îl percepea ca „reprezentantul ideilor liberale"[163]. Partidul liberal, deşi era de acord cu fondul acțiunilor domnitorului „nu accepta forma în care reformele erau înfăptuite"[164.] În acest context, Cuza evita partidele extreme şi căuta să alcătuiască ministerele din „progresişti moderați care împărtăşeau mai mult sau mai puțin părerile lui"[165]. Întrucât „politica lui Vodă Cuza era de a înainta cu prudență şi nu a de a juca totul pe o carte", domnitorul era obligat să țină seama de voința puterilor garante, dar situația țării îl obliga să adopte decizii neconvenabile acestora.

S-a dus o luptă între Cuza şi partidele politice pe chestiuni sociale. În toate guvernele din cele două Principate, fie conservatoare, fie liberale „Legile şi măsurile de întărire națională nu întâlnesc în adunări nici o împotrivire. De îndată însă ce se propuneau măsuri de egalizare ale claselor sociale, armonia se stingherea şi opoziția înalță iarăşi fruntea"[166]. În timpul guvernului său, Kogălniceanu interzice folosirea titlului de Excelență dat miniştrilor şi dă ordin ca aga să nu mai umble însoțit de un alai de jandarmi. Ca prim ministru, Kogălniceanu se consultă cu deputații ținutali asupra numirii prefecților „din care început se va dezvolta cu timpul amestecul deputaților în administrațiile locale, o serie istorică foarte interesantă de cercetat pentru țările noastre"[167]. Prin

circulară, Kogălniceanu oprește bătaia aplicată țăranului şi cere că acesta să fie considerat cetățean. Toate aceste măsuri prevesteau schimbări radicale în raporturile sociale, care nu erau bine primite de adversari. Este semnificativă poziția lui I.C. Brătianu. În cuvântarea sa din 11 februarie 1863, opune ideii lui Kogălniceanu privind împroprietărirea țăranilor teza „să facem întâi instituțiile necesare, şi când vom rezolvi chestia proprietății s-o rezolvăm astfel încât să aducă regenerarea României, iar nu să punem în pericol existența noastră națională, căci un război civil este nefericirea cea mai mare”[168]. Istoricul arată cum partidul liberal, prin vocea lui Brătianu, renunțase la reforma agrară aliniindu-se la poziția conservatorilor, numai pentru a putea lovi în Domnul țării[169].

Xenopol relevă starea de spirit din opinia publică înainte de Unire,- cvasimajoritară pentru înfăptuirea acestui act istoric -, şi dezamăgirea ce a cuprins o parte din locuitorii Moldovei după Unire, realizându-se decăderea țării lor la statutul de provincie. Cu deosebire „oamenii mici”, cum spune autorul, au realizat abia după Unire ce înseamnă această nouă poziție: „loviți în interesele lor îngroşau acum rândurile separatiştilor care înainte de unirea înfăptuită erau aşa de rari în Moldova”[170], şi alcătuiau un „partid al separatiştilor.” Fără a forța, însă unele similitudini sunt de găsit între momentul de pregătire a Unirii din 1859 şi momentul de preaderare a României la Uniunea Europeană, acceptată de cea mai mare parte dintre români. Învățăminte interesante pot fi trase din studiul efectelor Unirii în ceea ce se va întâmpla, după integrarea României în Uniunea Europeană, când cu siguranță vor fi afectate grupuri mari de români din cauza alinierii obligatorii la normele europene.

De fapt, aşa cum prezintă Xenopol, avem de a face mai mult cu nişte grupuri de interese decât cu partide politice. Nu reiese de nicăieri vreo intervenție în parlament care să se revendice dintr-un program politic. I.C. Brătianu, C.A. Rosetti şi alți liberali vorbeau în nume propriu şi cu o viziune personală şi nicidecum cu un mandat din partea partidului sau în numele unei concepții de partid. Să recunoaştem, exista o evoluție ascunsă a ideologiilor de partid determinată de ambivalența statutului României. Era greu în perioada domniei lui Cuza să se vorbească de ideologii de partid, care, inevitabil, ar fi exprimat poziția față de puterile garante, față de poziția statului român privind raporturile internaționale. Or, în acel răstimp, nu se urmărea decât un scop: întărirea instituțiilor statului şi crearea organismului politico-juridic românesc care să înlăture diferențele de omogenizare administrativă din cele două provincii româneşti. Însă, în dezbaterile parlamentare şi în cele

publice, deosebirile ideologice se resimțeau. Dar, în pofida diferențelor ideologice, cele două partide au avut aceeaşi atitudine potrivnică față de acțiunile domnitorului Alexandru Ioan Cuza. În aceste circumstanțe, Cuza a dus o politică desfăşurată dincolo de relațiile cu partidele ce reprezentau interesele conservatorilor sau ale liberalilor, şi a militat pentru schimbarea componenței sociale a structurilor de putere.

Vorbind de lovitura de stat a lui Cuza din 2 mai 1864, istoricul crede că ea s-a produs nu din cauza legii rurale ci a celei electorale, deoarece dacă această lege s-ar fi adoptat de către Adunarea României din 1864 s-ar fi acceptat pătrunderea altor categorii sociale în parlament. Or, opoziția adversarilor domnitorului viza exact modificarea legii electorale. Reformarea legii electorale se putea face numai prin eliminarea Constituției impusă de Convenția de la Paris. Prin lovitura de stat s-a înlăturat acea constituție „şi s-a tins la dobândirea adevăratei autonomii a României, autonomie recunoscută de puteri prin *Modificările îndeplinătoare Statutului*”[171].

Xenopol acceptă lovitura de stat a lui Cuza ca un act inevitabil, deci necesar, şi nu-i găseşte nici un fel de încercare în a limita viața democratică din statul român, deoarece prin actul său autoritar domnitorul a pus bazele procesului de extindere a cadrului democratic și la alte categorii sociale: „Nici într-o țară din lume nu se făcuse o săritură așa de uriașă de la un regim electoral atât de restrâns [...] la unul așa de larg ca acel reprezentat prin noua lege electorală [...] Viața politică a României se democratizase prin o singură lovitură mai mult de cum ar fi făcut-o ani îndelungați de silinți ale maselor care ajunseră să ocupe şi ele locul cuvenit în reprezentanția țării”[172]. Se arată astfel cum, în anumite condiții interne dar mai ales externe, puterea politică acționează cu mijloace autoritare pentru a impune un cadru social şi politic democratic şi benefic țării. Aşadar, un regim autoritar a deschis calea ireversibilă de accelerare a ritmului de construcție instituțională modernă. În plan extern, actul de la 2 mai 1864 a confirmat autonomia noului stat, iar puterile garante au recunoscut dreptul Principatelor Române de a stabili modalitățile de organizare administrativă, juridică şi politică.

Istoricul remarcă dispariția, din Adunarea din 1865, a majorității numelor actorilor sociali şi politici cunoscuți. Din cei 160 de deputați din noua Adunare doar 11 au făcut parte din Adunările precedente. Să amintim că nici măcar Kogălniceanu, sfetnicul lui Cuza nu a fost ales. Politic, se produsese o revoluție în circulația elitelor, fiind propulsați oameni noi în structurile de putere. Chiar dacă noii deputați erau nepregătiți: „se realizase un principiu până atunci necunoscut în Țările

Române, reprezentarea intereselor țării dată pe mâna tuturor. Dacă deocamdată nivelul intelectual al adunării era prea jos pentru a putea îndeplini această menire, acest nivel era să se înalțe deodată cu acel al țării; dar principiul era să rămână, şi niciodată țara nu era să se întoarcă înapoi la reprezentarea intereselor tuturor prin o singură clasă"[173].

Cele două mari grupări s-au opus schimbărilor instituționale susținute de Cuza. Deşi noua Adunare era produsul ideilor liberale, partidul liberal combătea pe Cuza, alături de partidul conservator. Ce era însă paradoxal, cu toate că erau produsul unei măsuri liberale, cei din noua Adunare nu aveau nici o culoare politică şi aceasta demonstra că lipsea din adunare „o adevărată închegare de spirit de partid"[174]. Istoricul insistă pe dimensiunea liberală a măsurilor domnitorului, absolvindu-l, în acest fel, de acuza de autoritarism ce i se arunca de către adversarii lui: „Ca rezultat al dezvoltării vieții de partid sub Domnia lui Cuza Vodă, găsim dar o mare propăşire a ideilor liberale, adusă însă nu prin lucrarea partidului liberal din1848, ci prin aceea personală a Domnitorului care realiza cele două mari însemnate cereri din programul de la 1848, anume împroprietărirea țăranilor şi reprezentarea țării în adunare prin toate clasele societății"[175]. Cu rigoarea savantului, autorul disociază, realizarea, de către Cuza, a ideii liberale a egalității, de estomparea, de către acelaşi actor politic, a ideii liberale a libertății[176].

Xenopol se pronunță asupra legii lui Cuza ca un istoric, adică opera domnitorului este văzută prin consecințele ei în timp, şi nu prin actul în sine al loviturii de la 2 mai 1864, iar unul dintre cele mai importante efecte îl reprezintă adoptarea, în 1866, a Constituției, una dintre cele mai moderne din Europa: „Oricât de neperfectă ar fi fost legea lui Cuza Vodă, nu rămâne mai puțin adevărat că ea spărsese pentru prima oară cetatea oligarhiei şi rostise marele principiu că tot românul are dreptul de a trimite reprezentanță în parlamentul țării. Dacă poporul se împărtăşise din acest drept mai mult sau mai puțin, era mai la urmă cu totul indiferent, şi este firesc ca legea din 1866 să fie înfățişat un progres asupra celei din 1864. Dar fără legea lui Cuza Vodă, legea din 1866 ar fi fost cu neputință"[177]. Istoricul afirmă fără echivoc durabilitatea acțiunii curajoase şi hotărâte a domnitorului: „Întreaga noastră organizare politică nouă, cea din 1866, își are rădăcinile ei în lovitura de stat din 1864 a lui Cuza Vodă"[178]. Cele două partide, adversare ale domnitorului Cuza, nu au înlăturat actele sale fondatoare, și cel mai elocvent exemplu rămâne Constituția din 1866, opera ambelor partide. Atunci, ele au redevenit partid național: „reîntregit iarăși în marele şi unicul partid național, în care cele două frânturi ale lui se contopiseră totdeauna, când era în joc existența țării"[179].

Actul de la 2 mai 1864 a transformat, practic, toate structurile societății românești, orientându-le spre procesul ireversibil de democratizare de tip capitalist: „Lovitura de stat democratizase nu numai îndeobște societatea românească, ci democratizase și partidul conservator însuși”[180].

Istoricul este obligat să constate limitarea unora dintre reformele lui Cuza, și, în primul rând, a reformei agrare. De pildă, nici un deputat, nici măcar dintre apărătorii țăranilor, nu s-a ridicat contra execuției *manu militari* prevăzută în legea tocmelilor agricole votată în 1866[181]. Acesta este un motiv profund de a evalua realist Constituția din 1866, al cărei efect benefic pentru procesele de modernizare și democratizare se va vedea în timp, și semnalează disfuncționalitățile ce pot apărea din aplicarea ei, cu deosebire în activitatea politică: „Constituția din 1866 era fără îndoială cea mai liberală din Europa. Luată după cea belgiană, ea o depășea în unele priviri. Un așezământ însă nu se poate să se împlânteze în o țară care nu este pregătită, prin mintea ei, a-l primi; el poate să deștepte și să grăbească pregătirea a acestor minți; dar până să se îndeplinească lucrul, va fi o discordanță între starea de fapt și îmbrăcămintea juridică. Urmările acestei discordanțe se vor vedea tocmai în jocul partidelor politice care căpătaseră, prin marile și nețărmuritele libertăți, deplina voie de răsfățare”[182].

Curentul național a generat și alte curente politice: unirea țărilor române, introducerea dinastiei străine, mișcarea contra străinilor și, îndeosebi, a evreilor, care au generat xenofobia și antisemitismul[183]. Istoricul urmărește evoluția diferitelor grupări, cum ar fi fracțiunea liberă și independentă de la Iași aflată sub influența ideilor lui S. Bărnuțiu.

Autorul subliniază cum unii străini, stabiliți în Principate, refuzau naturalizarea întrucât pentru ei era mai avantajos statutul de supus al unei puteri străine[184], aceasta fiind cauza conflictului continuu între indigeni și locuitorii dependenți de străini. Nu este greu de observat că puterea politică era nevoită să facă față mai multor provocări, de unde rezultă necesitatea câștigării independenței statale. Cât timp evreii nu revendicaseră drepturi, antisemiții nu s-au organizat într-un partid, cu deosebire până la Unire; ei făceau parte din toate partidele[185]. Antisemitismul ca partid politic s-a născut atunci când evreii au năzuit la cetățenia română[186].

Cele două mari partide nu au fost antisemite, spune Xenopol: „Nici liberalii, nici conservatorii îndeobște nu erau în contra întinderii drepturilor politice și la evrei”[187].

4. Receptarea ideilor xenopoliene

Probabil, datorită proiectului anunțat al lucrării în mai multe volume, scrierea lui Xenopol nu s-a bucurat totuşi de un ecou deosebit, fapt remarcat în epocă[188]. În afara reacției lui Rădulescu-Motru, în rest avem simple consemnări de circumstanță. De pildă, Petre V. Haneş observă că N. Iorga vede începutul partidelor politice româneşti în revoluția de la 1848, iar Xenopol plasează momentul în intervalul 1821-1828 în Moldova: „Dar nu după concluzii se judecă o operă ca a d-lui Xenopol, ci prin bogăția de fapte şi informații politice, care ni se pun la dispoziție, şi - cu deosebire - prin metoda pe care o introduce într-un domeniu rămas cu mult prea în urmă față de alte domenii culturale"[189].

Octav Botez, unul din exegeții operei xenopoliene, face un rezumat amplu al lucrării[190], dar are şi unele observații: „Opera d-lui Xenopol impune de la prima vedere prin seriozitatea considerațiilor generale, prin puterea de abstracție, de comprehensiune şi de combinare logică, cu care domină mulțimea faptelor. În ea simți afirmându-se la fiecare pas o cugetare ageră şi lucidă, o judecată cumpănită şi înțăleaptă, având la bază o cultură vastă şi multiplă, o largă şi bogată experiență"[191]. Îi reproşează neglijarea prezentării mişcărilor vii şi a individualităților marcante ce au avut o influență în viața unui partid.

Al. Pelinescu crede că: „În această cercetare istorică, d. Xenopol a fost călăuzit de principiile puse în marea sa lucrare: *Teoria istoriei*…"[192]. Recenzentul reține încheierea cărții cu studiul seriilor istorice în evoluția partidelor politice, şi descrierea seriei formării Partidului Conservator şi a celui liberal.

Apariția lucrării lui A.D. Xenopol îi prilejuieşte lui C. Rădulescu-Motru o amplă cronică, plină de considerații asupra evoluției vieții politice. Recunoscând în A.D. Xenopol un „cugetător distins", un „neobosit muncitor pe terenul istoriei", un „patriot sentimentalist", directorul „Noii Reviste Române", el însuşi la acea dată membru marcant al Partidului Conservator-Democrat, din care făcuse parte şi istoricul, ajunge la acea parte a volumului considerată, de el, contestabilă. C. Rădulescu-Motru nu crede că, în constituirea partidului național, a avut vreun rol constituția din 1822, descoperită de Xenopol în lăzile consulului rusesc de la Iaşi, constituția în care istoricul ar vedea începutul partidului liberal din Moldova: „ce fel de program politic este acela care, în loc, de a sintetiza dorințele reale ale oamenilor politici şi în loc de a se da o luptă pentru realizarea lui, stă ascuns în arhiva consulatului rusesc, fără a şti nimeni de el, şi nu vede lumina zilei decât prin perspicacitatea fără de seamăn a d-lui Xenopol?" Recenzentul îi reproşează că ar fi

căutat originea partidului național și a partidului liberal în manifestări singuratice, individuale, iar acești oameni nu aveau conducători și nu aveau program, ci „poate fi vorba la ei numai de tendințe sentimentale, dar niciodată de organizare politică." La fel și cu apariția partidului liberal: „tot ce a trecut prin capul vreunui bineintenționat muntean pe la începutul secolului trecut, fie el poet, sau fie el om de stat, fie el boier, sau om de rând, este socotit un semn prevestitor al închegării partidului liberal. [...] Dl. Profesor Xenopol crede că este o datorie pentru dânsul să găsească în trecutul nostru aceleași idei luminoase și aceleași preocupațiuni democratice pe care le-au găsit istoricii în trecutul celorlalte popoare civilizate…Grație acestei datorii, pe care și-a impus-o singur, dl. A.D. Xenopol a descoperit origini glorioase până și partidului liberal." După opinia sa, lucrarea se ocupă mai mult de istoria partidului liberal și de aceea ea ar trebui să aibă ca titlu *Urme de liberalism fără efecte reale politice în trecutul nostru până la 1866*, după cum primele pagini în care Xenopol se ocupă de închegarea partidului național ar putea fi intitulate: sentimentalismul naționalist înainte de 1866. Cea mai mare parte a lucrării, crede C. Rădulescu-Motru, se ocupă de partidul liberal, contestând că acest partid ar avea originea în proiectul de Constituție elaborat de micii boieri în 1822: „În realitate liberalii de la 1822, întocmai ca și cei de mai târziu, n-au gândit deloc să realizeze pentru binele țării principiile revoluționare franceze. Democrația lor a fost numai o armă de amenințare." Recenzentul sesizează contradicții între argumentele aduse de Xenopol pentru existența liberalismului și considerațiile sale despre acțiunile unor boieri în rezolvarea problemei agrare, ceea ce îl face să remarce: „În declamații erau risipitori liberalii, dar la fapte în favoarea celor mulți, vai, erau foarte zgârciți. Istoricul Xenopol cu ce plăcere ne-ar vorbi el de asemenea fapte, dacă acestea ar fi existat." De aceea, respinge tonul prea encomiastic față de modul cum este abordat de istoricul ieșean rolul liberalilor în România: „Liberalii români n-au nici un principiu, pe care să-l considere sfânt. Ei calcă orice principiu, fiindcă această calcare îi ajută să vină la putere. Scrierea lui Xenopol va fi citită cu interes dar nu va convinge pe nimeni"[193].

A.D. Xenopol îi dă o replică, destul de incisivă, lui C. Rădulescu-Motru publicată în revista „Viața Românească." Dintru început, el respinge observația acestuia că el ar fi întreprins, în lucrarea sa, apărarea partidului liberal prin înălțarea originilor sale: „Resping cu toată energia asemenea insinuare, deoarece pretind că atunci când fac istorie, nu urmăresc altă țintă decât adevărul." După Xenopol, C. Rădulescu-Motru nu are calitățile necesare pentru o critică istorică: spirit istoric

şi cunoaşterea modului de a lucra în istorie „care nu se pot dobândi numai din „„„Studii filosofice""" [...] D. C. Rădulescu-Motru crede că dacă proiectul de constituție a stat ascuns în lăzile consulatului, aceleaşi lăzi țineau închise în ele şi sufletele şi mințile oamenilor care dăduseră ființă acelui proiect! [...] În ura sa contra partidului liberal, d-sa ca om politic a căutat să-mi înjosească scrierea şi, negăsind nici un motiv serios şi rațional, a recurs la mijloace foarte periculoase pentru domnia sa, căci pun într-o tristă lumină nu numai cunoştințele domniei sale, dar chiar şi bunul lui simț. [...] Pentru a se putea închega această formație politică era de nevoie să se admită idei altele decât cele ruginite care întrețineau mintea vechilor boieri…ideile liberale dădură naştere partidului liberal." Programul partidului național a fost la început cuprins în cererile boierilor de a reveni, pe tronul țării, domnitorii pământeni, de a se alunga grecii şi a se restitui mănăstirile: „Este oare vina mea dacă lucrurile sunt aşa, dacă aşa esă ele din documente şi trebuia oare să le ascund sau să le răstălmăcesc pentru a plăcea celorlalte partide, şi d-lui C. Rădulescu-Motru - marelui d. C. Rădulescu-Motru - în special? E o nedreptate şi o ruşine pentru un om cu cultură filosofică, şi care deci ar trebui să urmărească ca ideal în viață cultul adevărului, să sprijine asemenea păreri! [...] D. C. Rădulescu-Motru m-a criticat nu ca istoric, căci nu avea competența. D-sa a făcut-o sub o arătare obştească filosofică, ca om politic şi cu tendințe de arivism politic. [...] Fiindcă d-sa nu-şi va putea face cariera în partidul liberal, de aceea se teme ca de foc de reîntoarcerea lui la putere"[194].

C. Rădulescu-Motru îi răspunde continuând să susțină că nu există un adevărat liberalism în România. Crede Xenopol că partidul liberal reprezintă față de celelalte partide elementul de progres? se întreabă filosoful. Xenopol ar fi exclus toate celelalte partide din România de la moştenirea ideilor frumoase ale trecutului[195]. C. Rădulescu-Motru îi reproşează că vede istoria ideilor liberale prin istoria partidului liberal. Or, spune filosoful, ideile liberale ce înviorară viața în România secolului 19 sunt deopotrivă izvorul tuturor partidelor.

A.D. Xenopol revine cu un ultim răspuns la obiecțiile lui C. Rădulescu-Motru: „D-sa însă nu răspunde prin nici un cuvânt la întâmpinările făcute de mine criticii d-sale anterioare, şi bine face, căci nu ar fi avut ce." La întrebarea lui C. Rădulescu-Motru: „Poate d-nul Xenopol să afirme că partidul liberal de azi reprezintă în politica țării noastre elementul înaintat?" Xenopol îi aminteşte că analiza sa s-a oprit la 1866 şi nu a pomenit nici un cuvânt despre partidul liberal de azi. Xenopol îi cere lui C. Rădulescu-Motru să aştepte ca el să ajungă

la timpul actual „pentru a vedea cum va ieşi partidul liberal din evoluția lui." Îl acuză pe C. Rădulescu-Motru că în analiza sa a politizat chestiunea istoriei partidelor politice: „Cu d-nu Rădulescu-Motru e în zadar a discuta istorie; d-sa o vede numai prin ochiul politicianului de azi şi numai politica nu poate da dreapta măsură a oamenilor." La regretul lui C. Rădulescu-Motru că a folosit cuvinte ascuțite față de el, Xenopol ține să sublinieze: „surprinderea neplăcută de a vedea eşind din pana d-sale, pe care îl prețuiam ca învățat şi chiar ca prietin, un atac aşa de personal, ca acel conținut în critica d-sale primordială; căci deşi îmi displac foarte mult personalitățile, țin să spun că nu sunt obicinuit a rămânea dator nimărui"[196].

În ziarul ,,Epoca" se reproduce, fragmentar, articolul de răspuns al lui C. Rădulescu-Motru la articolul lui A.D. Xenopol din ,,Viața Românească", august 1911. Era convenabil pentru „Epoca", organul conservatorilor, deoarece C. Rădulescu-Motru ataca Partidul liberal. Autorul notei de la ,,Epoca"ține să remarce aserțiunea lui C. Rădulescu-Motru: „Toată lumea cugetătoare din țara noastră acuză partidele politice existente de lipsa lor de ideal şi pentru practica politicianismului. Nu este ocazie în care să nu se constate că toate partidele politice sunt unul ca altul, deopotrivă de rele.", observație pe care redacția ziarului conservator o comentează astfel: „şi aceasta o declară d. C. Rădulescu-Motru când este mai mult înregimentat. Curios!"[197].

Nu este lipsit de interes de a remarca acordul publicației lui N. Iorga, ,,Neamul românesc" cu judecata negativă a redacției ,,Viața Românească" privind recenzia lui C. Rădulescu-Motru la *Istoria partidelor politice în România*[198].

Să spunem că Rădulescu-Motru afirmase, încă din 1900, că în Principatele Române, în prima jumătate a secolului al XIX-lea nu au existat partide şi numai după ce am devenit națiune şi stat „a început viața noastră politică"[199]. Or, demonstrația lui Xenopol privind ființarea partidelor de la începutul secolului al XIX-lea contrazicea ideea lui Rădulescu-Motru.

Filosoful Constantin Noica face o interesantă referire la raporturile Ardealului cu celelalte țări române, în lucrarea lui Xenopol: „Istoricul nostru Xenopol descrie undeva, în *Istoria partidelor politice în România*, un lucru care e simbolic pentru raporturile Ardealului cu țările noastre; felul cum a trecut elementul nobil din Ardeal în țările româneşti, în secolul al XIII-lea şi al XIV-lea, constituind aici nuclee de state, dar văduvind de clase conducătoare locul de unde acel element nobil pleca. Iar, în timp ce Ardealul, lipsit de clasă conducătoare, cădea mai lesne

sub stăpânire străină, țările noastre se constituiau ca unități, pe cît posibil independente, tocmai cu ajutorul grupurilor conducătoare din Ardeal. Prin urmare, Ardealul era cel care împingea neamul românesc către istorie."[200]

În perioada comunistă lucrarea nu a făcut obiectul unei exegeze decât incidental, explicația fiind simplă, întrucât marele istoric nu menționa nicăieri, cel puțin până în 1866, existența unui proletariat şi, cu atât mai puțin, un partid al muncitorilor[201].

Nu putem trece peste constatarea că nu avem încă o istorie a partidelor politice, semn că istoricii nu au avut un interes deosebit pentru subiect, date fiind multe aspecte controversate din activitatea formațiunilor politice româneşti. După cel de al doilea război mondial au apărut lucrări despre istoria unor partide[202].

xxx

Singulară în istoriografia românească, *Istoria partidelor politice în România* este o monografie ce împreunează perspectiva istorică, filosofică, sociologică şi politologică asupra evoluției vieții şi acțiunii politice până în 1866. Istoria politică românească este concepută ca studiu al puterii, evocare a principalelor momente din devenirea sa, dar şi a dramatismului multor conducători ai țării, constrânşi să domnească sau să guverneze în raport cu interese şi influențe străine. Xenopol este, de altfel, singurul istoric român care s-a încumetat să conceapă mersul istoric prin acțiunea partidelor politice. Prin bogăția de fapte şi de surse documentare, unele descoperite de el însuşi,cum este proiectul de Constituție din 1822, prin metoda modernă de analiză și interpretare, inclusiv includerea partidelor politice în seriile istorice, prin judecata echilibrată asupra evenimentelor și oamenilor, lucrarea se înscrie într-o contribuție fundamentală la studiul partidismului din România.

A.D. XENOPOL ÎN SPAȚIUL PUBLIC

Prin opera şi activitatea sa, Xenopol a fost o prezență cu autoritate în spațiul public, şi, mai mult, el a impulsionat acțiunea de lărgire a spiritului public. Istoricul s-a angajat într-un dialog public permanent pe cele mai variate subiecte, dând astfel expresie intelectualului de tip european. De fapt, Xenopol, aidoma tuturor gânditorilor români, creatori de şcoală şi ctitori ai unor discipline, a excedat cadrul strâmt al universității. Xenopol este o personalitate fondatoare, fiindcă prin opera sa *Istoria românilor în Dacia traiană* a aşezat studiile istorice pe criterii ştiințifice în România.

Stăruim pe câteva momente privind prezența lui Xenopol în spațiul public şi contribuția sa la crearea spațiului public românesc.

1. Membru al Junimii

Ca „părticică din societatea Junimea" cum scrie I. Negruzzi[203], iar în *Amintiri de la Junimea* îl descrie „cel mai iubit şi mai alintat copil al Junimii", Xenopol a exersat conduita civică în cadrul acestei societăți culturale, cu rol fundamental în dezbaterea publică a problemelor culturale şi sociale din epoca de după 1860: ortografia şi limba, organizarea unor conferințe prin care să răspândească în publicul larg cunoştințe din varii domenii necesare în regenerarea spiritului public. Junimea a reprezentat un veritabil spațiu public.

Maiorescu îl descoperă pe Xenopol ca elev la Institutul Academic din Iaşi. Pentru că îl aprecia foarte mult, investind încredere în el, deseori tânărul Xenopol fiind invitat în casa profesorului, Maiorescu îl propune pe Xenopol ca bursier al Junimii la Berlin pentru studiul istoriei şi al filosofiei[204]. În această perioadă (1867-1871) primeşte o bursă anuală de 150 de galbeni.

În 1871, reîntors de la studii în străinătate cu două doctorate – în drept, luat la Berlin şi în filosofie, susținut la Giessen, a fost acceptat în societatea Junimea „o societate care cu nedreptul a fost numită societate de admirare mutuală, fiindcă societate în care membrii să se sfâşie mai mult unii pe alții prin critica lucrărilor lor, decât Junimea nu cred ca să fi fost pe lume"[205], o observație ce merită a fi reținută. Experiența trăită în

cadrul societății ieșene îl face, mai târziu, să contrazică teza încetățenită despre Junimea ca o confrerie. Junimea se distinge ca un loc public pentru toți cei care voiau să participe la acțiunile ei, dar nimeni nu scăpa de critică, ceea ce exprima un semn de viață asociativă democratică, iar „împricinații" criticați nu puteau rămâne indiferenți față de reacțiile celorlați junimiști. Însuși istoricul era atent la critici mergând până la schimbarea propriului stil de redactare, renunțând la folosirea excesivă a neologismelor. La 29 octombrie 1871, Xenopol este desemnat secretar al Junimii, calitate în care a scris procesele verbale ale ședințelor. Aici ține conferințe apreciate de junimiști.

Atașat inițial Junimii, istoricul se vede la un moment dat înstrăinat de către societatea ieșeană. Forța personalității sale stă în câștigarea poziției de savant european printr-un efort personal. Mijloacele și standardele de afirmare în spațiul public le-a însușit în Junimea și de la membrii acesteia, înainte de toate de la Maiorescu. Departe gândul de a susține ideea dependenței totale a istoricului de Junimea, și că fără stagiul în această societate el nu s-ar fi impus, dar nici nu poate fi negată influența Junimii în exprimarea conduitei sale civice.

Deși nu mai făcea parte din Junimea, drept recunoștință pentru sprijinul dat, Xenopol a dedicat, lui Maiorescu, prima sa lucrare de anvergură: *Războaiele dintre Ruși și Turci și înrâurirea lor asupra țărilor române*, apărută la Iași în 1880, lucrare nemenționată de Maiorescu în articolul *Literatura Română și Străinătatea* din „Convorbiri literare" 1882. Xenopol îi scrie lui Maiorescu și acesta i-a justificat omiterea prin faptul că lucrarea lui nu s-ar fi încadrat în tematica studiului său. T. Maiorescu nu mai avea aceeași opinie favorabilă despre tânărul său coleg ca atunci când, obligat să absenteze din Iași pe perioada sesiunii parlamentare, supune aprobării Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice suplinirea sa de către „junele erudit Alexandru Xenopol [...], autorul mai multor scrieri importante", cerere respinsă, pentru că suplinirea nu poate fi făcută decât de un profesor din Universitate[206]. Xenopol nu a purtat niciodată ranchiună profesorului său, și nu se sfiește să spună când era în plină glorie universitară și academică: „Eu sunt creația lui Titu Maiorescu", afirmație făcută cu ocazia sărbătoririi lui T. Maiorescu la Universitatea din Iași, prilejuită de retragerea venerabilului profesor din învățământ, și, semnificativ, acțiunea a fost organizată de Xenopol.

În 1878, Xenopol părăsește Junimea și se înscrie la liberalii moderați conduși de M. Kogălniceanu. Xenopol s-a dovedit a fi independent în acțiunile sale, și aici avem explicația colaborării la „Steaua României",

organul Liberalilor moderați, în 1879, partid al cărui membru era din 1878. Acest partid se formase în Iași, după cum afirmă istoricul, sub presiunea reformei Constituției din 1878 de la care se cerea, după tratatul din Berlin, împământenirea în masă a evreilor. Cum liderii Junimii - Carp, Pogor şi Maiorescu - au acceptat condițiile impuse de Congresul de la Berlin, un grup, între care Vasile Conta, Grigori Buicliu şi Xenopol, a părăsit partidul Junimii politice, rămânând numai în societatea literară. Transferarea „Convorbirilor literare" (1881) la Bucureşti l-a afectat profund pe istoricul ieşean.

Fire independentă, Xenopol nu s-a împăcat cu disciplina rigidă a Partidului Național Liberal, şi la 26 octombrie 1902 anunță trecerea la conservatori. Peste şase ani va trece la Partidul conservator-democrat înființat de carismaticul Take Ionescu.

Orice intervenție publică a lui Xenopol porneşte de la date sau evenimente istorice. El a intuit că istoria nu mai poate rămâne între zidurile universității, şi, prin urmare, o aduce în spațiul public. O anumită influență a militantismului istoricilor francezi este vizibilă în conduita profesorului ieşean, şi, cum bine s-a spus, „Xenopol e un combativ din necesitate"[207]. Încă din tinerețe, Xenopol nu a optat pentru studiul de cabinet de unde să iradieze ideile, ci a coborât în Agora unde s-a implicat, a dezbătut, a combătut, a impus în spațiul public.

Fiindcă „tendința naturală a spiritului meu a fost totdeauna studiile istorice" după cum spune în scrisoarea din 1 aprilie 1868 către Iacob Negruzzi, [208] el a militat pentru o prezentare corectă a istoriei românilor în spațiul public european. Astfel, pornind de la un articol din „Neue Freie Presse" care denigra românii sistematic, Xenopol afirmă imperativul implicării în contracararea acestor poziții, în scrisoarea către Iacob Negruzzi din 5 februarie 1869: „atunci nu cred că trebuie să tăcem, e de datoria oricăruia care poate s-o facă, să se opună torentului de calomnii şi de miserii ce se povestesc în lume asupra noastră"[209]. Inamicii țării o denigrează „făcând cunoscut publicului numai infamiile şi crimele ce se petrec la noi şi prezentând fapte singuratice ca expresiunea stărei țărei întregi"[210]. El s-a decis, invitat de nemți, să combată acest sistem de deformare a adevărului despre români prin publicarea unei schițe a istoriei românilor „bazate strict pe isvoare cât se poate de cunoscute, pentru a nu fi acuzat de parțialitate". Tânărul bursier junimist menționează rolul presei ca mijloc de apărare, oriunde în lume: „Numai noi, fiindcă ziarele noastre sunt scrise în o limbă care nu e pricepută în Europa, trebuie să lăsăm să spună fiecare ceea ce îi place asupra noastră, fără ca vreo dată să-i răspundă cineva vreun cuvânt"[211]. De aceea, îl invită

pe I. Negruzzi să răspundă „acestor articole defăimătoare". Corupția, imoralitatea, pentru care unele ziare germane acuză pe români, sunt cam la fel la toate popoarele, dar „din câteva exemple grozave adunate de ici şi cole, nu se poate stigmatiza un popor întreg"[212]. Ca student în Germania, el face publicitate „Convorbirilor literare", şi convinge pe românii cărora li s-a format convingerea că revista este „o foae antinațională", citindu-le articole, sau invitându-i să studieze *Einiges Philosophisches În gemeinfassslicher Form* de Maiorescu[213].

La vârsta tinereții sale, expune concepția lui despre prezența intelectualului în spațiul public. La temerea lui Negruzzi că junimiştii intră în politică, Xenopol îi scrie în 5 iunie 1870 că este oportun ca toți cei care „au o dorință de bine, să aibă mijloace de a-l realiza". Dacă oamenii pregătiți stau de o parte, atunci oricine poate să acceadă la putere. Dificultățile țării sunt cauzate şi de neimplicarea celor pregătiți în treburile obşteşti. Îi atrage atenția lui Negruzzi că Junimea ar face bine acceptând să facă activitate politică: „Orişicât ar progresa o națiune în inteligența ei, se poate întâmpla ca răul în starea lui reală practică să nu se micşoreze deloc, ba din contra să ieie proporțiuni tot mai urieşe. Binele practic, acel pe care-l aşteaptă marea majoritate a oamenilor, cere o acțiune nemijlocită..."[214]. Binele indirect făcut pentru ridicarea spiritului, aşa cum proceda Junimea, poate avea efect „foarte târziu". Concluzia lui este că „O mişcare literară ştiințifică devine fără folos în o stare de lucruri, unde realul este rău, unde nedreptatea predomneşte, unde fiecare nu mai gândeşte decât la interesele sale şi la zilnica lui mulțămire"[215].

Pentru istoric, importantă rămâne nu atât depistarea răului cât găsirea mijloacelor de a-l înlătura. În scrisoarea din 2 iulie 1870, îl îndeamnă pe Iacob Negruzzi: „însă nu căta numai să vezi răul, căci acesta e nemăsurat, ci vezi de nu e cu putință a-l îndrepta"[216]. Spre deosebire de Maiorescu, concentrat doar pe combaterea răului, Xenopol cere acțiune. Discutând articolul *Învățământul primar amenințat* al lui Titu Maiorescu publicat în „Convorbiri literare", nr. 4 din 1870, Xenopol exprimă un punct de vedere diferit de viziunea iluministă a autorului: „baza învățământului primar este să dezvolți în țăran conştiința sa de om mai întâi, apoi de om ce face parte dintr-un popor anumit, de drepturile şi datoriile legate de aceste însuşiri"[217]. Țăranilor trebuie să li se ofere mijloace de aplicare a ştiinței şi nu o instruire strict ştiințifică: „ştiința nu e treaba maselor; ele se folosesc numai de rezultatele ei practice".

Xenopol face diferența între oamenii buni pesimişti şi oamenii buni optimişti, primii au lucrat puțin pentru binele omenirii, pe când ceilalți au contribuit decisiv la progresul omenirii. Elementele bune refuză

implicarea socială „pentru că simt că sunt în număr mic. Dar nu face numărul puterea, ci organizarea”[218]. Elementele bune se organizează mai greu, fiecare vrea să realizeze binele „în felul său şi nu se împacă cu planurile celuilalt”. Deşi bursier al Junimii, el nu ezită să afirme că în Junimea predomină „spiritul nepăsător şi pesimist”[219]. Pentru viitorul istoric, viața privată şi cea publică sunt inseparabile, după cum îi scria lui Iacob Negruzzi în 5 februarie 1871: „Ştii că eu nu pre sunt de principiul separărei vieței private de cea politică”[220].

Aceste idei, exprimate în tinerețe, le găsim afirmate sau aplicate mai târziu în prodigioasa activitate didactică, ştiințifică şi publică.

2. Cuvântarea la serbarea de la Putna

Cu ocazia împlinirii a 400 de ani de la sfințirea bisericii mănăstirii de la Putna, Junimea Română Academică a organizat o mare manifestare în perioada 14-16 august 1871.

O cronologie a evenimentelor este peremptorie[221]. În 20 iunie 1871 Comitetul central al Junimii Române Academice de la Viena lansează un concurs pentru cea mai bună cuvântare ce urma să se țină la mormântul lui Ştefan cel Mare. Discursul trebuia să îndeplinească mai multe condiții: să nu fie prea lung, să fie scris într-un limbaj accesibil, să se refere în special la „rolul istoric național al lui Ştefan cel Mare” şi la momentul 1470, “să nu facă aluziuni intenționate la împrejurările politice de azi”. Comisia de lectură, din care făceau parte Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri, Iacob Negruzzi şi Vasile Pogor, l-a desemnat, pe Xenopol, câştigător.

În 25 iulie 1871, A.D. Xenopol îi scrie lui Ioan Slavici că este de acord cu tipărirea cuvântării sale festive în broşură şi că ar dori ca suma realizată din vânzarea acesteia să se adauge „la fondul pe care avem de gând a-l aduna pentru facerea unui monument lui Ştefan cel Mare” [222]. Cuvântarea a fost tipărită în mii de exemplare de Tipografia Societății Junimea.

În 14 august 1871 a început serbarea de la Putna, la care au participat circa 3000 de români din toate provinciile țării. Au fost prezenți la eveniment Ioan Slavici, Mihai Eminescu, Ciprian Porumbescu, Mihail Kogălniceanu, G. Dem. Teodorescu, Grigore Tocilescu, Epaminonda Bucevschi ş.a. A.D. Xenopol venise la Putna direct din Germania, la întoarcerea de la studii.

În 15 august 1871, el a vorbit despre semnificația acțiunii şi operei marelui voievod şi despre actualitatea lor pentru unitatea românilor: „Cu patru sute de ani aruncăm noi gândirile şi simțirile noastre înapoi, şi totuşi, de vom privi bine în sufletul nostru, vom videa cum

se amestecă, în acel îndepărtat trecut, farmecul viitorului; cum fiece faptă a lui Ştefan cel Mare e cu atâta mai măreață, cu cât noi astăzi putem să ne-o amintim împreună pe mormântul lui, cu cât simțim că în această împreună amintire stă sâmburele unor puteri de viață ce pot să ne întărească în propăşirea pe calea dreptului şi a adevărului care susțin şi înalță pe popoare. În astă împreunare a amintirei trecutului cu năzuințele şi speranțele în viitor, figura lui Ştefan cel Mare încetează de a fi *eroul unei părți* a țărilor locuite de români, şi devine *un centru pentru toți de acelaşi neam*"[223].

Această manifestare omagială a pus în relief strategiile folosite de români în crearea spațiului public românesc în zone aflate sub stăpânire străină, cum era şi Bucovina. Paternitatea ideii Serbării de la Putna a aparținut lui Eminescu, după mărturia lui Teodor V. Stefanelli: „Eminescu mi-a spus-o singur că el a «clocit» această idee şi când l-am întrebat, de ce retace aceasta şi nu o spune ca să o ştie toți, nu numai cunoscuții săi cei mai de aproape, mi-a răspuns că nu ar fi recomandabil să ştie guvernul austriac că Românii din România, adecă supuşi străini au propus aranjarea acestei serbări, dar el (Eminescu) a sugerat ideea în mai multe părți, aşa ca să nu se mai ştie, de la cine anume vine. [...] Şi în adevăr în toate discuțiile şi actele privitoare la serbare nu se menționează cine a fost acela care a venit cu ideea. În scrisoarea sa adresată lui D. Brătianu, Eminescu rămâne consecvent, numai ca să nu sufere serbarea. De altfel şi modestia prea cunoscută a lui Eminescu ne explică dece nu-şi asumă el ideea serbării"[224]

Mai târziu, în iulie 1904, Xenopol rosteşte o conferință la festivitățile organizate cu ocazia împlinirii a patru secole de la moartea lui Ştefan cel Mare[225].

3. Antreprenor cultural

Xenopol a fost un autentic antreprenor cultural, cu un comportament activ şi novator adaptat societății bazate pe concurență, risc şi inițiativă privată.

A fost profesor la Universitatea din Iaşi, rector (1898-1901), decan al Facultății de litere şi filosofie Iaşi din 6 octombrie 1907. Istoricul a fost desemnat în Comitetul de lectură al Teatrului Național din Iaşi. A fost procuror şi a profesat avocatura. Este ales în Parlament de mai multe ori, este acuzat de coruperea alegătorilor şi este condamnat dar hotărârea va fi casată şi calomniatorul penalizat[226]. A ținut sute de conferințe sau intervenții publice pe subiecte dintre cele mai diverse[227]. A avut 45 de intervenții, rapoarte şi alocuțiuni la Academie[228].

Istoricul se înscrie în orice acțiune de susținere a drepturilor românilor din teritoriile aflate sub stăpânire străină, şi amintim participarea la mitingul de protest împotriva persecuțiilor românilor din Transilvania ținut la Iaşi, prilejuit de procesul memorandiştilor, ocazie cu care ține un discurs, în 23 martie 1894[229].

Preocupat de sănătatea populației, se implică în orice acțiune de combatere a alcoolismului, şi, drept recunoaştere, în 14 martie 1897 este ales preşedinte al Ligii antialcoolice[230]. Lansează un apel către membrii Ligii şi redactează statutele acesteia. În *Introducere*, la *Carte contra beției,* Xenopol scrie: „Fugiți oameni buni, de beție, ca de ciumă ! […] Mai bine decât un păhăruț de rachiu dimineața, cercați să beți un pahar de lapte cald cu o bucată de pâine să vedeți ce bine are să vă întărească…". Recomandă „câte un pahar de vin, rod lăsat de Dumnezeu pentru desfătarea noastră, dar rachiul respingeți-l din toate puterile, căci el este otravă, el este moarte !"[231]. Cartea cuprinde două articole semnate de Ion Găvănescu şi A.C. Cuza, secretar general al Ligii Române în contra alcoolismului. Restul articolelor semnalează efectele negative ale beției, sunt ironizate conduite bahice, se fac prezentări despre alcool ca duşman al omului.

Xenopol s-a implicat puternic și dezinteresat în viața publică a oraşului său natal, fiind foarte atașat de Iași, unde şi-a desfăşurat întreaga activitate didactică. Deşi a avut de multe ori posibilitatea să se transfere la Universitatea din Bucureşti, a preferat să rămână în vechea capitală a Moldovei, dând astfel strălucire alături de alți corifei, Universității ieşene.

A participat la multe întruniri în care se discuta despre problemele oraşului Iaşi, generate de statutul de oraş provincial. De pildă, în 16 noiembrie 1897 ia parte la mitingul pentru apărarea intereselor oraşului Iaşi. Scrie un memoriu, către Senat, în apărarea Facultății de Medicină din Iaşi, amenințată cu desființarea.

Istoricul a fost acaparat de ideea susținerii oricărei acțiuni de ridicare de monumente pentru marile figuri ale istoriei naționale. A făcut diligențele pentru ridicarea statuii lui Ştefan cel Mare la Iaşi, la cărei inaugurare participă în 5 iunie 1883[232].

O îndelungată perioadă de timp s-a luptat pentru ridicarea monumentului dedicat lui Al.I. Cuza. Nu intrăm în toate detaliile legate de ridicarea statuii lui Cuza, dar vrem să subliniem efortul lui de a duce la sfârşit această acțiune de larg interes public. El s-a luptat, cum singur spune, cu Dimitrie Sturza, şeful liberalilor „cel mai mare duşman al lui Cuza Vodă", pentru care o asemenea întreprindere nu

ar fi fost bine primită de opinia publică. În aceste condiții, Carol I îl sfătuise pe Grigore Ghica Deleni, inițiatorul acțiunii, să recurgă numai la subscriere privată. Să amintim că inițiatorul a trimis o scrisoare lui Xenopol căruia i-a comunicat că, după citirea lucrării lui *Domnia lui Cuza Vodă*, a hotărât să acționeze pentru ridicarea unei statui întâiului domnitor al României. Scrisoarea a fost publicată în „Arhiva" din 1904.

Pentru a aduna fonduri, s-a apelat la diverse mijloace: de pildă Xenopol a ținut conferințe cu plată. După 6 ani, s-au adunat 70.000 de lei[233]. Regele Carol I a donat suma de 20.000 lei pentru ridicarea monumentului, risipind astfel zvonul că monarhul s-ar fi opus sărbătoririi lui Cuza. [234]. Istoricul a fost ajutat de soția sa în această istovitoare și ingrată acțiune publică.

De altfel, în lucrarea *Studii economice* Xenopol argumentează necesitatea spiritului întreprinzător și experimentează el însuși cu „o cultură de viermi la Socola, lângă Iași, care cultură, deși a reușit pe deplin, nu a găsit imitatori, după cum sperasem… "[235]. Inițiază și conduce Societatea de cultivarea viermilor de mătase, activitate din care spera să scoată un profit.

Profesorul ieșean a inițiat mai multe societăți[236]. Încă din liceu, a înființat o societate studioasă, fiind președinte. În ședința din 22 aprilie 1866 a prezentat lucrarea asupra importanței și utilității istoriei[237]. La Berlin înființează o societate literară și științifică română[238]. La Iași înființează o societate istorică din care făceau parte Al. Lambrior, V. Tassu, I. Gr. Cernescu. În conferința ținută la Iași, la 17 februarie 1891, Xenopol a vorbit despre „importanța asociațiunilor în dezvoltarea culturii"[239].

În tot ce face, istoricul argumentează continuu necesitatea întăririi sferei publice naționale. Nu se mulțumește doar cu susținerea acestei idei în scrieri, o afirmă și în discursurile publice, așa cum o face de pildă în 1898 la preluarea mandatului de rector al Universității din Iași. Plecând de la ideea despre cultura română ca o cultură națională, Xenopol delimitează între popoarele mari, care pot să cuprindă în cugetările lor omenirea abstractă, și popoarele mici, obligate să aibă o cultură specifică, și de aceea „noi trebuie ca în toate lucrările noastre, să reflectăm fără încetare la poporul nostru [...] Cultura popoarelor mari poate fi și cosmopolită ; a noastră ca popor mic [...] trebuie să fie înainte de toate națională"[240]. Din acest unghi susține că și omul de știință exactă este un patriot.

Mai mult, universitățile trebuie să formeze și cetățeni: „Universitățile vor fi educatoarele patriotismului"[241], la care poate contribui orice profesor: „căci omul nu este numai individ egoist, ci și ființă socială altruistă".

Pentru Xenopol, un autentic spirit public există numai dacă toți membrii unei societăți se implică în viața socială, altfel pasivismul este un adevărat pericol : „Nepăsarea maselor adânci ale poporului, pentru soarta organismului în care sunt cuprinse, constituie cea mai mare primejdie, şi clasele conducătoare sunt datoare să facă toate jertfele, spre a deştepta în poporul de jos interesul şi iubirea pentru soarta întregului "[242]. În acest sens, exprimă ideea că studenții trebuie să aplice cunoştințele „întru ridicarea maselor şi apărarea neamului"[243].

4. Preşedinte al Congresului pentru proprietatea literară

Un exemplu de gestionare a spațiului public de către istoric este implicarea sa în organizarea Congresului pentru proprietatea literară şi artistică în 1906, eveniment ce a făcut subiectul comunicării ținute la Academia Română în şedința din 23 septembrie 1906.

M.Gr. Holban, directorul „Revistei Idealiste" a solicitat, forului internațional al proprietății literare, organizarea Congresului pentru proprietatea literară şi artistică la Bucureşti, fără a avea acordul Ministerului Instrucției Publice, refuz justificat de faptul că Bucureştiul nu era pregătit pentru organizarea unui congres internațional. Exista temerea „că nu ne vom putea înfățișa înaintea învățaților străini cu lucrări asupra materiei"[244]. Exista totuşi o Societate de Artă şi Literatură Română, care se ocupa şi de chestiunea proprietății literare.

În plus, perioada de desfăşurare a lucrărilor Congresului coincidea, în mod fericit, cu Expoziția națională prilejuită de 40 de ani de domnie a Regelui Carol I, manifestare națională a tuturor românilor.

Întrucât inițiatorii Congresului erau indisponibili, organizarea a căzut în sarcina lui Xenopol, el fiind desemnat preşedintele Congresului. Printre preşedinții de onoare ai manifestării de la Bucureşti s-au numărat Take Ionescu, Auguste Rodin, Richard Strauss, Camille Flammarion.

În ziua de 8 septembrie 1906, s-a deschis Congresul. Participanții au fost: 50 din Franța, 9 din Germania, 5 din Elveția, 5 din Belgia, 4 din Italia, 2 din Austria[245]. A fost prezent Henri Morel, director al Biroului internațional al proprietății literare din Berna. Pentru a marca şi evenimentul legat de aniversarea celor 40 de ani de domnie ai lui Carol I, reprezentantul municipalității din Roma a adus un facsimil al Lupoaicei de pe Capitoliu. Chiar dacă participanții proveneau în majoritate din Franța, - un semn al prețuirii de care se bucura istoricul nostru în această țară -, putem spune că întrunirea din capitala țării a trezit interes pentru mai multe țări europene, ceea ce demonstrează prestigiul Regatului României în acel timp.

În discursul său, Xenopol pledează pentru protecția proprietății: „păstrându-se forma proprietății individuale, care nu-i deloc vinovată de prea marea neegalitate a părților ce fiecare își ia din sânul mamei noastre comune”[246].

Un loc distinct în expozeul său îl ocupă considerațiile despre dreptul de proprietate intelectuală, întrucât acesta „cuprinde unul din cele mai bune argumente împotriva doctrinelor socialiste, a căror primejdie nu stă în îndeplinirea lor, care e cu totul peste putință, ci în turburările ce ar aduce orice încercare de a le introduce în practică”[247], replică indiscutabilă dată ideilor socialiste despre caracterul ilicit al proprietății. Istoricul își afirmă, și în forumul internațional, concepția evoluționistă despre societate, și implicit despre proprietate.

Nu-i scapă faptul că în cuvântările străinilor s-a accentuat însemnătatea poporului român în mișcarea culturală europeană.

Referindu-se la dezbaterile din Congres, autorul amintește că, cu acest prilej, Guvernul român a declarat că va adopta Convenția de la Berna asupra drepturilor de proprietate intelectuală. Este vorba de „Convenția de la Berna pentru protecția Operelor Literare și Artistice”, adoptată în 1886. Trebuie spus că deși exista o lege apărătoare a proprietății intelectuale votată în 1862 sub domnia lui Cuza, nici străinii nici românii nu au recurs la ea, continuându-se, astfel, încălcarea drepturilor de autor. Tocmai de aceea Xenopol cere „să înceteze odată jaful și abuzul ce se făcea la noi cu proprietatea literară a străinilor. Franța, mai ales este prădată și despoiată în chipul cel mai larg de autorii noștri și mai ales de cei dramatici, pe cât și de ziarele noastre”[248]. Este clar că o asemenea afirmație a fost aprobată fără rezerve de numeroasa delegație franceză. Nu avem informații, dar putem crede că Xenopol a stăruit pentru ținerea Congresului la București și ca urmare a presiunii intelectualilor francezi văduviți de dreptul de proprietate intelectuală.

Congresul a numit o Comisie din care făcea parte și Xenopol, alături de Dimitrie C. Ollănescu, ca reprezentanți ai Academiei, care să elaboreze un proiect de lege pentru aderarea României la convenția internațională de la Berna, și astfel, punându-se stavilă furtului intelectual „se va da un avânt propriei literaturi”[249]. Proiectul va fi adoptat mult mai târziu. Legea asupra proprietății literare și artistice va intra în vigoare la 28 iunie 1923.

5. Relațiile lui Xenopol în spațiul public românesc

Spațiul public a cunoscut relația dintre doi mari istorici: Xenopol și Iorga, dintre magistru și student, relație sinuoasă și plină de neprevăzut datorată, se înțelege de la sine, vulcanicului N. Iorga. Aceste raporturi

s-au petrecut atât în spațiul privat cât în cel public. Şi nu se putea altfel, dată fiind anvergura celor doi, ambii istorici, şi actori principali ai scenei publice, şi pentru că Iorga reacționa la orice act al fostului profesor și-l amenda prompt şi fără menajamente. Spațiul public a cunoscut un spirit senin, înțelegător, chiar iertător, şi acesta era întruchipat de Xenopol, asociat cu spiritul direct, sagace, mereu demonstrativ şi critic al fostului său elev. Iorga personifica impetuozitatea tinerilor, doritori de afirmare în spațiul public, şi se ştie, un tânăr nu se sfieşte să atace protectorul, şi o face din nevoia de desprindere de dependența față de magistru, pentru a fi perceput de opinia publică drept om liber, independent. O recunoaşte însuşi Iorga: „Era şi vina tinerilor, desigur, căci eram cu toții prea grăbiți pentru a ne face reclamă şi a ne agonisi bogăție în locul unor bătrîni care nu mîntuiseră nici una, nici alta, şi erau pe departe de a fi sătui"[250].

Profesorul ieşean l-a descoperit pe tânărul Iorga, a intuit genialitatea lui, şi a făcut orice pentru susținerea acestuia. Astfel, Xenopol se luptă cu autoritățile universitare ca studentul Iorga să dea cât mai multe examene pentru a scurta perioada de studii universitare. Mai mult, Xenopol a organizat un banchet pentru Iorga, - fapt inedit în viața academică autohtonă -, la care au participat toți profesorii în frunte cu rectorul Universității ideşene, Neculai Culianu. Să recunoaştem aici folosirea de către Xenopol a strategiei lui Maiorescu de depistare şi susținere a tinerilor dotați, numai că Xenopol a avut şansa descoperirii unui geniu, cu care, apoi, a avut relații destul de contorsionate, din cauza conduitei studentului său.

Convins de calitățile şi cunoştințele lui Iorga, Xenopol îşi asumă rolul de mentor acționând în sprijinirea lui, şi nu ezită să-i solicite lui Th.Rosetti, ministru al cultelor și instrucțiunii, primirea în audiență a lui Iorga pentru a primi bursa de studii în străinătate. Xenopol a acționat pentru aducerea lui Iorga ca profesor la Universitatea din Iaşi, dar nu a reuşit.

Pe măsură ce steaua lui Iorga urcă tot mai sus, acesta nu pregetă a-l amenda pe fostul său profesor, mergând până la a-i pune la îndoială calitatea de istoric, atitudine ce nu are, cu siguranță, în vedere o motivație personală cât evoluția ştiințelor istorice în spațiul universitar românesc. O nouă direcție în istoriografie se impunea prin D. Onciul, I. Bogdan şi N. Iorga, direcție ce se detaşa, în unele privințe, de enciclopedismul xenopolian. Nu trecem cu uşurință peste „umorile" lui Iorga în relațiile cu Xenopol, însă la acestea se cuvine a fi adăugată concepția noii generații de istorici, care inevitabil intra în conflict cu istoria profesată de autorul *Istoriei românilor*.

Este adevărat că Iorga declanşează acțiunea de negare a bătrânilor istorici. În *Opinii sincere* el afirmă tranşant: „Hasdeu inventează, Xenopol ignoră, Tocilescu nu înțelege decît prea puțin". Afectat, istoricul ieşean nu a luat atitudine publică, fiindu-i binecunoscut comportamentul oponentului său, dar va continua să-i susțină lucrările.

În schimb, Iorga merge până acolo încât, la scrisoarea lui Karl Lamprecht din 20 decembrie 1899, în care îi cerea o opinie asupra despre A.D.Xenopol ce urma să elaboreze o istorie a românilor pentru o editură germană, îi comunică limpede: „Pregătire istorică nu are: cunoaşte toate aproximativ şi nu în profunzime". Iar despre *Istoria românilor în Dacia Traiană* nu are nici un cuvânt de apreciere: „pot să vă asigur că noi nu o putem folosi niciodată, ea fiind mai mult o carte de popularizare"[251]. Iorga nu ezită să propună profesorului german o prelucrare a cărții lui I.Ch.Engel, *Geschichte der Moldau und der Walachei* (Halle, 1804). Iată, în viziunea tânărului istoric, lucrările celui care l-a sprijinit în cariera sa ar fi fost sub nivelul unei lucrări editată la inceputul secolului al XIX-lea. Cum s-a spus[252], din această compromitere ocultă a lui Xenopol, Iorga obține un profit, prin pătrunderea în spațiul public european, în care Xenopol era prezent de un deceniu. K. Lamprecht îi încredințează lui N.Iorga proiectul gândit inițial pentru Xenopol. În 1905, Iorga publică *Geschichte des Rumänischen Volkes În Rahmenseiner Staatsbildungen*, şi editează cinci tomuri din *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt* (1908-1913).

Iată cum se poate uzurpa un spațiu public prin neadevăr. De fapt, Iorga a continuat să-i minimalizeze opera lui Xenopol. Istoricul ieşean a dat replica, târziu este adevărat, vorbind de „nămolul de detalii şi digresii"[253] din lucrările mai tânărului său coleg.

Spuneam că Iorga dădea curs prin alegațiile sale, noului spirit al istoricilor români, care nu se dădeau în lături de la folosirea oricărui mijloc de a se impune în spațiul public, inclusiv de ademenirea cu favoruri a unor colaboratori ai lui Xenopol. Aşa a fost cazul lui D.A. Teodoru, care în "buletinele istorice" tipărite împreună cu Xenopol în „Revue historique" din Paris a vorbit pentru întîia dată despre existența, în România, a unei noi şcoli istorice. D.Onciul îi promitea, lui Teodoru, obținerea unor poziții sociale dacă va renunța la colaborarea cu Xenopol în întocmirea buletinelor şi va accentua rolul noii şcoli critice de la Bucureşti[254]. Este surprinzătoare atitudinea istoricului bucovinean, pentru că el ştia foarte bine prestigiul de care se bucura Xenopol şi era greu de crezut că redacția periodicului parizian ar fi renunțat cu uşurință la colaborarea unui autor ce a publicat o carte de răsunet internațional,

Les principes fondamentaux de l'histoire (1899). De unde se vede că noua şcoală critică întâmpina dificultăți reale în câştigarea spațiului public dacă apela la manevre ce nu aveau nimic cu competiția ştiințifică.

În discursul de recepție *Istoriografia română şi problemele ei actuale* (1905), ținut la Academia Română, I. Bogdan nu aminteşte deloc contribuția celui ce era deja un istoric recunoscut în spațiul european. A.D. Xenopol nu a mai putut de această dată să rămână impasibil şi, cu toată toleranța lui, cere nepublicarea textului lui Bogdan în „Analele Academiei Române".

Semnificativ, pentru această dispută, rămâne cuvântul lui T. Maiorescu în cadrul şedințelor Academiei Române. Ilustrul cărturar sesizează beneficiul ce s-ar obține din divergența de opinii şi de idei în spațiul public. El a intuit că Academia Română trebuie să fie o instituție publică dinamică şi a surprins foarte bine noul cadru al confruntărilor academice: „De ce se plînge d-l Xenopol? Că discursul d-lui Bogdan şi răspunsul d-lui Sturdza au ignorat meritele d-sale şi ale d-lui Tocilescu? Dar tocmai în discursul său de astăzi d-l Xenopol a găsit prilejul de a-şi restabili aceste merite în măsura pe care o crede indicată. Este evident că în aprecierea sa, d-l Xenopol se deosebeşte de d-l Bogdan; dar ce dovedeşte aceasta? Dovedeşte un fapt de notorietate publică şi anume că în mişcarea actuală a istoriografiei române se arată două direcții deosebite, cea veche a d-lor Hasdeu, Xenopol, Tocilescu - pentru a nu mai pomeni de Urechia -, cea nouă şi în multe privinți contrară, a d-lor Iorga şi Bogdan"; [...]. Să ne felicităm totdeauna cînd vedem lupte de idei [...]. Progresul nu se poate face fără schimbare şi antagonism: unele elemente se înlătură, altele se introduc"[255].

Trebuie spus că Iorga, deşi nu l-a menajat pe tolerantul său profesor, nu a adoptat tehnica uitării, dimpotrivă, a exprimat, tot public, afecțiunea față ieşean. De pildă, cu ocazia sărbătoririi Unirii la Iaşi, în 24 ianuarie 1909, Iorga a revenit la respectul cuvenit pentru profesorul lui: „o scenă duioasă s-a produs în aula universității de acolo: în prezența tuturor profesorilor universitari şi a studenților, d-l Iorga a cerut iertare d-lui A.D. Xenopol, apoi ambii s-au îmbrățişat cu lacrimi în ochi"[256]. Reluarea relațiilor dintre Xenopol şi Iorga dădea sens unui sentiment profund de prețuire reciprocă. Xenopol a elaborat Raportul pentru alegerea lui Iorga ca membru activ la Academia Română, fiind şi autorul *Răspunsului la discursul de recepție* al noului academician.

De altfel, Iorga invită pe Xenopol să susțină conferințe, asigură reeditarea volumului VI din *Istoria românilor* şi a ținut gratuit cursurile lui Xenopol la Universitatea ieşeană, în anul universitar 1915/1916, cînd acesta era indisponibil din cauza unei incurabile boli.

6. Istoricul român în spațiul public european

Istoricul se dovedeşte a fi un exeget modern prin asumarea sarcinii sisifice de a scrie o istorie a românilor, deşi nu avea la dispoziție toate arhivele şi toate documentele. El nu s-a lăsat copleşit de misiunea excepțională ce o avea de a elabora primul tratat de istoria românilor, aşa cum afirmă în *Precuvântare* la *Istoria românilor în Dacia Traiană* : „dacă ar fi să aşteptăm ca tot materialul istoric al unui popor să fie descoperit, n-am mai ajunge niciodată să expunem cursul vieții sale; căci descoperirile se fac neîncetat; cunoştințele se întind şi se adâncesc, mărind fără încetare orizontul istoriei. [...] Fiecare timp oglindeşte, în lucrările istorice ce le înfățişează, cunoştința de atunci a poporului asupra trecutului său. Fiecare timp este deci în drept să aibă istoria lui". În acest fel, istoricul dădea curs şi unui interes crescând al opiniei publice pentru cunoaşterea istoriei românilor. Aşa cum s-a spus[257], interesul marelui public pentru această operă a făcut ca o ediție populară, în 12 volume, să apară doar după cîțiva ani, în 1896, iar în perioada interbelică o alta, „revăzută de autor, îngrijită şi ținută la curent de I.Vlădescu", să vadă lumina tiparului în 14 tomuri (1925-1930).

Xenopol este singurul om de ştiință român, de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, cu o reală notorietate ştiințifică europeană şi cu referințe critice străine. Este adevărat, Xenopol a înțeles foarte bine rolul publicității, al circulației ideilor într-o limbă europeană. Cărțile sale de filosofia şi teoria istoriei le-a publicat în limba franceză, şi amintim *Les principes fondamentaux de l'histoire* (1899), reluată într-o a doua ediție, revăzută şi întregită, în 1908, sub titlul *La théorie de l'histoire*, ca şi multe studii, fie publicate în reviste din țări europene, fie comunicări prezentate la manifestări ştiințifice internaționale. De altfel, istoricul se distinge, de alți intelectuali ai timpului, prin prezența constantă la reuniuni ştiințifice internaționale, fiind deci un actor principal al spațiului public ştiințific european.

Publicarea lucrării *Les principes fondamentaux de l'histoire* a fost foarte bine primită, şi, pe seama ei, autorul a purtat polemici cu Paul Lacombe şi H. Rickert. O altă lucrare *Théorie de l'histoire*, 1908, reuneşte studii publicate în prealabil în reviste europene.

Lucrările sale s-au bucurat de interes din partea unor istorici şi filosofi binecunoscuți, şi amintim pe G. Monod, Ch. Seignobos, B. Croce, H. Rickert, P. Lacombe, E. Seillière. Nu mai puțin semnificativă este traducerea cărții *Teoria de la historia* în limba spaniolă întreprinsă de Domingo Vaca în 1911, carte comentată de Francesco Elias de Tejada, Rodrigue de Nozera, Francesco Saverio Varano, Francesco de Ayala.

Ortega y Gasset pare a fi fost influențat de ideile lui Xenopol[258]. Nu a trecut neobservată publicarea unui compendiu în limba franceză (2 vol.) din *Istoria românilor din Dacia Traiană* (șase volume, 1888-1893). Să amintim prefața la ediția în limba franceză a lui Alfred Rambaud, unul din bunii cunoscători ai ideilor xenopoliene.

Începând din 1881 şi până la 1908 Xenopol a publicat buletine istorice în „Revue historique" din Paris, în care a expus principalele orientări şi rezultate ale istoricilor români[259]

Profesorul ieşean a ținut un ciclu de conferințe la Collège de France (în număr de opt), reunite în volumul *Les Roumains. Histoire, état matériel et intellectuel*, 1908. Ziarele franceze publicau articole despre programul şi conținutul prelegerilor lui Xenopol la Collège de France[260]. În schimb, presa din țară a făcut aprecieri nedrepte şi l-a obligat pe Xenopol să dea explicații şi să excerpteze, din presa străină, aprecierile asupra prelegerilor sale, trăind astfel sentimentul penibil, generat de decalajul dintre respectul ce l-a avut din partea comunității ştiințifice internaționale şi minimalizarea şi chiar hărțuirea lui, după cum am văzut, în propria țară.

Ca o recunoaştere a prestigiului său ştiințific este ales ca membru asociat al Institutului Franței. La 3 martie 1901, Académie des sciences morales et politiques îl alege membru corespondent. Xenopol a devenit membru de onoare al Societății de Arheologie din Bruxelles, a fost ales membru al Institutului Internațional de Sociologie (1903) şi, respectiv, membru titular al Academiei de Ştiințe Morale şi Politice din Paris (1914), vicepreşedinte al Societății de Sociologie din Paris (1916).

Un aspect mai puțin cunoscut este interesul lui Benito Mussolini pentru concepția istorică şi filosofică a savantului român. În articolul *L'evoluzione sociale e le sue leggi*, publicat în „Il Popolo" din Trento, viitorul conducător al Italiei discută ideile lui Xenopol din studiul acestuia publicat de „Rivista Italiana di Sociologia" din Roma, menționând legea privind evoluția istorică[261].

În fine, este de amintit că Regele Carol I l-a trimis pe Xenopol ca ambasador cultural în 1913 la Berlin, Londra şi Paris să pledeze pentru pacificarea Balcanilor, în a susține dreptul României asupra cadrilaterului dobrogean şi a justifica intervenția armatei române împotriva Bulgariei[262].

7. Evaluarea critică a operei

Lucrările istoricului au avut ecou în presa timpului, dar nu atât marile sale sinteze cât articole ce abordau teme de stringentă actualitate. Ca exemplu, mă refer doar la studiul *Politique de races* (Rome: Forzani E. C. Tip. Del Senato, 1903). Lucrarea a fost reprodusă integral în „Revue

roumaine" şi, parțial, în „Revista idealistă". Xenopol a prezentat-o în şedința publică de la Academia Română din 21 martie 1903, pentru ca ulterior să fie subiectul unei conferințe la Universitatea Bucureşti (Cf. „Epoca", 23 martie 1903, p. 3). În ziarul „Conservatorul", 2/15 noiembrie 1903 se aminteşte de pledoaria lui Xenopol pentru unitatea rasei latine. O amplă prezentare a scrierii lui Xenopol face Ilie Ghibănescu în „Evenimentul" din 11 octombrie 1904. În ziarul „La Roumanie" din 30 octombrie/12 noiembrie şi 31 octombrie/13 noiembrie 1904, sub semnătura lui J. B., este analizat articolul lui Xenopol, reproşându-i-se lipsa de consistență a conceptului de rasă[263].

Au existat acuze foarte grave față de scrierile lui Xenopol, şi menționăm pe aceea a lui N. Densuşianu la lucrarea *Teoria lui Rösler*, publicată în revista „Țara nouă", nr. 2 şi 3 din 1885, asupra căreia am stăruit în altă parte[264] Reținem reproşul adus autorului de către Densuşianu privind interesul pentru surse secundare şi neglijarea izvoarelor fundamentale asupra informațiilor despre români. În plus, Xenopol este învinuit de plagiat, fragmente din lucrare sunt puse pe coloană şi confruntate cu fragmente din autori străini. Mai mult, exegetul transilvan îl eticheteză pe istoric drept partizanul ruşilor.

În răspunsul din ziarul „Românul", Xenopol a ținut să remarce preocuparea recenzentului pentru detalii numai pentru a convinge cititorul că el ar profana puritatea națiunii române, dar fără să aibă în vedere particularitatea cercetării istorice: „în nenorocita noastră ştiință nu este ca în matematică adevăr absolut"[265], idee ce o reia în teoria sa asupra seriilor istorice.

În numerele din 9, 10 şi 12 martie ziarul „Românul" republică cea mai mare parte din exegeza lui Densuşianu despre cartea lui Xenopol cu următoarea NOTĂ: „Am publicat răspunsul dlui A.D. Xenopol - care vedem cu părere de rău că s-a servit de expresiuni ce nu intră în cadrul ziarului nostru - la critica făcută de dl. Densuşianu scrierei sale, «Teoria lui Roesler». Credem că este de datoria noastră a reproduce şi partea din scrierea dl. Densuşianu privitoare la dl Xenopol" („Românul" 9 martie 1885)..

Întrucât istoricul nu mai făcea parte din Junimea, Iacob Negruzzi şi T. Maiorescu i-au propus lui D. Onciul să recenzeze *Teoria lui Rösler*, aşteptându-se ca acesta să formuleze o critică foarte aspră asupra cărții. Nu este lipsit de interes faptul că Xenopol şi-a exprimat dorința ca Onciul să-i prezinte cartea: „Prețuiesc foarte mult lucrările d-tale istorice. Te rog să binevoieşti a face o dare de seamă asupra cărții mele *Teoria lui Rösler*" pe care ți-o trimit"[266]. Începând cu numărul din 1

aprilie 1885, revista „Convorbiri literare" a publicat o lungă analiză în cinci numere. Într-adevăr, studiul lui Onciul este destul de sever, criticul găsindu-i autorului „multe lipse".

Xenopol nu a reacționat față de exegeza lui Onciul despre cartea sa. Dimpotrivă, l-a susținut să câștige catedra de istorie de la Universitatea București, în pofida criticii lui Onciul care a depășit „marginile obiectivității, mă ataca chiar personal". Și adaugă: „Cu toate că mă atacase personal în articolul lui, dar scrierea lui era bună"[267], recomandându-l comisiei pentru a-l numi ca profesor, eludând legea care prevedea prezența candidatului la concurs, Onciul nefiind în Iași, în ziua concursului, deoarece îi era teamă de represiunea statului austriac din cauza statutului său de cetățean străin, el fiind din Bucovina. În acest caz, Xenopol a dat dovadă de generozitate, asociată cu recunoașterea prestigiului de istoric al lui Onciul.

Cu tot sprijinul dat de colegul său de la Iași, Onciul nu amintește, nici măcar în treacăt, marea sa sinteză asupra istoriei românilor, în lecția de deschidere a cursului în anul 1897 la Universitatea din București: „Până acuma, domnilor, nu avem o istorie a românilor și omul care trebuie să o scrie nu s-a născut încă", cuvinte consemnate de Xenopol în *Istoria ideilor mele,* urmate de comentariul său: „Cu toate acestea în 1897, apăruse Istoria cea mare a românilor scrisă de mine"[268].

Tolerantul profesor nu a mai răbdat un asemenea afront și s-a opus ca Onciul să fie ales membru al Academiei Române: „Sunt însă contra lui Onciul, fiindcă Domnia sa mi se pare că, de când e profesor, a publicat numai două conferințe și acele trase de păr istoric într-un chip îngrozitor. Contra D-sale am fost și voi fi, căci tot eu l-am făcut profesor și pe d-sa la concursul în absență pe care l-a dat la Universitatea din Iași. Atunci l-am recomandat pe baza criticii *Teoriei lui Rösler*. Tot pe baza acelei lucrări nu cred că se poate ajunge membru la Academie"[269]. În pofida acestei opuneri, D. Onciul a devenit membru al Academiei Române la 11 aprilie 1905, fiind felicitat, printr-o telegramă, de T. Maiorescu, susținător constant al istoricului bucovinean. A intervenit, fără îndoială, în acest contencios, și intoleranța dintre mentorul „Junimii" și Xenopol, după anul 1895.

Marele savant este obligat să recunoască atacurile față de opera și activitatea sa : „Nu-mi pot închipui ca răutatea oamenilor să meargă atât de departe cum a mers tocmai cu mine care n-am căutat decât să fac binele și obștesc și individual"[270]. Se referea la disputele între B.P. Hasdeu, Gr. Tocilescu, D.A. Sturdza și I. Kalinderu în jurul *Istoriei românilor* propusă la premiul „Năsturel" la Academia Română [271].

Dar cel mai mult a fost afectat de primirea ce i s-a făcut în țară lucrării *Les principes fondamenteaux de l'histoire* (Paris 1899), care, în schimb, în străinătate s-a bucurat de o exegeză bogată - 35 de articole după spusele istoricului -, fiind acceptate ideile introduse de el „în cugetarea europeană ”. Singura analiză românească aparține lui I.S. Floru care a publicat în „Convorbiri literare”[272], o critică „văpsită cu o nuanță personală ce avea aerul de a-mi da lecție, din înălțimea mărimei criticului”[273].

xxx

După acest periplu al activității în spațiul public al marelui istoric, putem spune că el a fost prezent în orice moment şi în orice loc unde a putut să exprime atitudinea sa civică, a construit instituții, a condus instituții, a sprijinit tineri, a reprezentat cultura română, însă energia sa nu s-a dovedit inepuizabilă şi toate această zbatere pentru binele public l-au doborât până la urmă, după cum însuşi recunoaşte spre sfârşitul vieții: „Mi-am zdruncinat viața, abuzând de puterile mele. La începutul acestei îngrozitoare catastrofe, văzând cum corupția îşi întinde fibrele peste întreaga noastră țară, am vrut s-o combat, facând toate eforturile. Am ținut 20 de conferințe în diferite centre județene. La sfârşitul uneia din conferințele acestea am căzut greu bolnav, pierzând stăpânirea asupra mişcării picioarelor şi a mănei stângi”[274].

PERSONALISMUL ENERGETIC - DOCTRINA FILOSOFICĂ ORIGINALĂ A LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

1. Personalismul energetic

În filosofia lui C. Rădulescu-Motru, ştiinţa este singura cale de pătrundere a gândirii în profunzimea realului. Interesul său pentru relaţia dintre ştiinţă şi filosofie, durează din vremea studiilor, fapt descoperit şi apreciat deosebit de favorabil de către profesorul său Titu Maiorescu. Orientarea spre psihologie, ştiinţă a psihicului uman bazată pe studii experimentale, impusă puternic în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se originează în ideea sa despre fundamentul ştiinţific al filosofiei. Dar nu numai atât, el a urmărit, cu fervoare am spune, aşezarea gândului filosofic pe un element unificator al întregii existenţe, şi acesta l-a văzut în energie, care, în contextul secularei dispute dintre materialişti şi idealişti, este conceput ca soluţia la explicarea monismului lumii. Ştiinţa, ca studiu al înlănţuirilor uniforme şi constante dintre fenomene, a descoperit substratul energetic al lumii, şi a depăşit această contradicţie fiindcă nimic nu rămâne în afara energiei. Legitimarea ştiinţei şi a filosofiei se regăseşte în relevarea adevărului obiectiv. Din acest principiu, C. Rădulescu-Motru a asociat personalismul cu energetismul, şi a creat, astfel, un sistem original de filosofie.

După o fecundă şi îndelungată meditaţie filosofică, în anul 1927 apare *Personalismul energetic*, opera ce sintetizează întreaga gândire a lui C. Rădulescu-Motru. Deocamdată, marcăm una dintre multiplele motivaţii privind publicarea opului amintit. Această lucrare este dovada, pentru sine, dar cu certitudine şi pentru întreaga mişcarea filosofică românească, despre capacitatea lui de a da la iveală, la vârsta senectuţii, o scriere capitală, vrând să infirme ideea că, în România, se face filosofie doar până la o anumită vârstă. Dar a mai năzuit să arate că, dincolo de variatele sale poziţii universitare şi sociale, vocaţia sa reală este cea de gânditor. În toate, el a acţionat ca un filosof şi a crezut, spre deosebire de Maiorescu, în celula filosofică autohtonă. O asemenea râvnă se reflectă în „Prefaţă" la *Personalismul energetic*, cu observaţii interesante despre starea filosofiei

în România. Filosoful constată, cu tristețe, lipsa unei tradiții filosofice, din care cauză nu a fost posibilă inovarea filosofică[275]. În rândul marilor filosofi ai omenirii el nu concede să includă nici un gânditor autohton cum ar fi fost cazul cu Vasile Conta şi A.D. Xenopol. Autorul urmăreşte, prin această omisiune, să pregătească terenul pentru posibila primire nefavorabilă a cărții sale. Este o îndrăzneală, spune filosoful, să-i ceri cititorului, neinițiat şi neinteresat de meditația filosofică, să studieze un sistem filosofic, cum este cel dezvoltat în cartea *Personalismul energetic*. Autorul aduce, în sprijinul susținerilor sale, exemplul câtorva iluştri înaintaşi, care, deşi aveau darul scrisului, nu s-au încumetat să publice lucrări de filosofie, amintind pe dascălii săi Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iaşi. Iată, în 1927, cel mai important filosof al timpului, era convins de precaritatea gândului filosofic românesc, deşi Marin Ştefănescu, a dat la iveală, în 1922, *Filosofia românească*, semn că pe Rădulescu-Motru nu-l convinsese argumentele fostului său student şi coleg. El crede că o conştiință filosofică originală românească nu apare numai din faptul că se scrie filosofie în limba română: „Dacă prin aceea ce se scrie nu se dezvăluie aptitudinile şi aspirațiile sufletului românesc, în zadar filosofia care se scrie este în limba română, ea tot străină rămâne", cauza fiind inexistența nici unei şcoli filosofice naționale. În viziunea sa, toate marile sisteme filosofice sunt un reflex al tipurilor de personalitate ale neamurilor, dar ele progresează numai în anumite şcoli filosofice. Nici publiciştii filosofi, nici publicul nu lucrează la formarea unei conştiințe filosofice româneşti, iar statul este indiferent. Dar ce putea să facă, întrebăm noi? După aproape 35 de ani de publicistică filosofică C. Rădulescu-Motru este obligat să constate incoerența mişcării noastre filosofice. Totuşi, în mişcarea filosofică românească s-a produs o evoluție, iar C. Rădulescu-Motru nu ezită să menționeze propriile fapte – publicațiile: „Studii filosofice", apărută în opt volume în intervalul de la 1897 la 1923, şi „Revista de filosofie."

Deşi se discuta insistent despre şcoala maioresciană, de care indubitabil aparținea, C. Rădulescu-Motru este îndrituit să afirme: „Publiciştii filosofi lucrează la întâmplare, după sugestiile date de mişcarea filosofică străină. Începutul făcut de unul nu se continuă de cei veniți în urmă. Fiecare îşi caută originalitatea în ceea ce n-a mai fost spus de alții." Constatare valabilă şi astăzi, explicabilă prin revenirea continuă a fiecărei generații la izvoarele filosofiei universale şi nicidecum la sistemele filosofice româneşti, atâtea câte sunt.

În filosofie, personalitatea filosofului are o importanță mai mare decât personalitatea savantului în istoria ştiinței, susține C. Rădulescu-Motru. Noutatea filosofică trebuie să aparțină cuiva. Rostul natural al

filosofiei este dat de filosofii înşişi: „Prin filosofie românească înțelegem argumentarea sistematică, prin care o conştiință formată în mediul poporului românesc ajunge să-şi împace, în mod sincer, adevărurile dovedite de ştiință cu credințele tainice ale experienței sale proprii; adecă este reflectarea asupra celor ce se dau ca sigur ştiute, adusă la gândire unitară cu conştiința de sine a omului produs de mediul românesc. Aceea ce este românesc în filosofia, pe care o dorim, nu este dar felul cunoştințelor asupra cărora se reflectează - acestea sunt cele date de ştiință în genere - ci atitudinea intimă a celui ce reflectează"[276], cu acest ultim gând se apropie, surprinzător, de viziunea lui Nae Ionescu despre filosofie[277].

De ce atât de târziu a apărut această capodoperă a filosofului? Întrebare firească derivată din înseşi precizările autorului. Chestiunea ține, indubitabil, de context. La mijlocul deceniului trei al secolului al XX-lea, C. Rădulescu-Motru era considerat, dacă nu direct, un filosof cu operă încheiată[278]. Filosoful a vrut să demonstreze că poate oferi în continuare opere durabile, ba chiar lucrări ce marchează o doctrină proprie, închegată şi coerentă. După cum vom constata, această scriere a trezit un mare interes, mai ales la tineri, care au considerat-o operă fundamentală a filosofiei româneşti.

2. Idei despre personalismul energetic în opera lui C. Rădulescu-Motru

Perspectiva personalismului energetic este afirmată de C. Rădulescu-Motru din primele sale lucrări, şi putem vorbi despre efortul său continuu de construcție a unei filosofii a personalismului energetic, ea fiind expusă nu doar în *Elemente de metafizică, Personalismul energetic* şi *Vocația*, ci în toate studiile sale filosofice. După cum el însuşi ține să precizeze, lucrarea *Personalismul energetic* reia ideea, afirmată în scrieri anterioare, despre rolul pe care îl are personalitatea omenească ca transformatoare a naturii. Soluția personalismului energetic este o constantă a sistemului său filosofic.

Analiza concepției lui C. Rădulescu-Motru despre personalismul energetic trebuie făcută în raportare directă la direcția filosofică spre care s-a orientat. Filosoful român a fost la începutul carierei sale un kantian[279], mărturie fiind şi teza lui de doctorat, al cărei conducător a fost W. Wundt. Din gândirea kantiană, C. Rădulescu-Motru a preluat ideea despre ceea ce se poate cunoaşte de către rațiune[280]. C. Rădulescu-Motru a adâncit această temă prin valorificarea concluziilor ştiințelor, în special a celor biologice şi psihologice. Raționalist pe linie kantiană prin

filiera wundtiană, C. Rădulescu-Motru concepe realitatea în înlănțuirea ei cauzală. Nu lipsesc, în lucrările sale, idei preluate de la Nietzsche.

Avem un caz foarte interesant de constituire a unei concepții filosofice înrădăcinată într-o anumită doctrină şi apoi, dezvoltată ca o viziune proprie. Este limpede kantianismul scrierilor de început ale lui Rădulescu-Motru . Însă orientarea sa scientistă l-a determinat să evalueze permanent sistemul kantian în funcție de evoluția cunoaşterii ştiințifice. El afirmă că mulți dintre filosofii de la sfârșitul secolului al XIX-lea au fost oameni de ştiință: Wilhelm Wundt, W. Ostwald, Ernst Haeckel, Henri Bergson, Henri Poincaré, ale căror idei le examinează din perspectiva propriei doctrine, personalismul energetic. Ca unul dintre cei mai avizați cunoscători ai filosofiei contemporane, a căutat să edifice propriul sistem filosofic, cel al personalismului energetic, şi să-l impună în gândirea filosofică.

El este printre primii gânditori europeni care pune în lumină această nouă dimensiune a realului. În toate lucrările sale, discută despre energie. Dar nu se opreşte la noțiunea fizică de energie şi, de aceea, examinează critic, din unghiul filosofiei, energetismul.

Dimensiunea energetică a existenței a fost relevată, de autor, încă din lucrarea sa de licență *Realitatea empirică și condițiunile conştiinței* în asertiuni ce anticipă capitole din *Elemente de metafizică şi* din *Personalismul energetic*.

Dar, despre teoria conservării energiei referă, pentru prima dată, în articolul *Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice,* scris la solicitarea lui Maiorescu. În acest studiu de debut în publicistica filosofică[281], autorul discută despre diverse teorii, şi aminteşte de teoria conservațiunii energiei „care dă întregei direcțiuni moderne un fel de unitate filosofică"[282]. Iată afirmată, în anul 1893, ideea despre energie ca fundament al unei noi filosofii. Această teorie conferă caracter de necesitate legilor constatate în succesiunea fenomenelor naturale. Căldura, electricitatea, lumina, afinitatea chimică devin materialiceşte determinate. În acest prim studiu filosofic, C. Rădulescu-Motru nu putea să treacă peste concepția unui autor cu răsunet în acel timp, Du Bois-Reymond. Acesta tăgăduieşte posibilitatea de aplicare a legii conservațiunii energiei la fenomenele psihice. C. Rădulescu-Motru crede, dimpotrivă, în existența înlănțuirii cauzale a proceselor psihice, exprimată într-un mod specific dat de intervenția directă a persoanei umane: „cunoştința legii - luată ca act de cunoştință - este fără efect în succesiunea fenomenelor obiective, e însă determinantă pentru cele psihice. Aici, în ultimul caz, observatorul nu e contemplativ, nu constată numai, ci pe fiece secundă având conştiința

de ce are să vie, e şi agent, schimbă mersul normal de mai nainte prevăzut, dă ocasie pe fiece secundă la produse psihice noi, care tocmai fiind noi nu intră sub prevederea legii. [...] În natura fenomenelor psihice, în rezumat dar, sunt elemente nereductibile după principiul cauzalităţii mecanice"[283]. Să recunoaştem că avem o observaţie deosebit de pertinentă privind cauzalitatea psihică - influenţată de om - şi diferită de cauzalitatea mecanică. De aceea, în domeniul psihologiei nu se poate aplica teoria energiei mecanice: „Înrâurirea conştiinţei observatorului în succesiunea fenomenelor este de ajuns a ne răpi orice nădejde de a vedea în acest domeniu stabilindu-se o teorie a energiei, o echivalenţă între cauză şi efect"[284]. La numai 25 de ani, C. Rădulescu-Motru a intuit specificul cauzalităţii în lumea psihică, idee ce o va dezvolta în lucrări ulterioare, întâlnindu-se în acest punct cu Max Weber, autor al viziunii despre specificul cunoaşterii ştiinţifice a socialului, provocat de comportamentul uman care intervine în procesele sociale, datorită valorilor, credinţelor şi atitudinilor ce stau la baza acestuia.

C. Rădulescu-Motru consacră analizei energiei, în 1902, o lucrare de mai mare amploare, *Ştiinţă şi energie*. De această dată, el consideră energia ca act ce poate fi cunoscut: „Singura realitate pe care inteligenţa noastră o poate cunoaşte ştiinţificeşte este aceea a energiei. Energia este acel ce real, necondiţionat care apare sub forme felurite simţurilor noastre; ea e substratul lumii eterne obiective, precum şi a celei interne, subiective. Noţiunea ei întruneşte la un loc vechile noţiuni ce păreau că se exclud până aci: pe aceea a sufletului şi pe aceea a materiei. Ambele aceste noţiuni apar acum că fiind noţiunile a două grupuri de fenomene, care se condiţionează într-un mod reciproc"[285]. Noţiunea de energie este esenţială în sistemul filosofic numit energetism. Din gândirea chimistului Ostwald, preia ideea despre cosmosul energetic, considerată, de el, expresie a demersului ştiinţific şi nu a unei speculaţii gratuite. Nu va rămâne la doctrina lui Ostwald. De altfel, se cuvine să amintim diferenţa făcută de filosoful nostru între energetismul său şi energetismul lui W.Ostwald. Energetismul derivă din ipostazierea unităţii naturii în realitatea energiei. Personalismul energetic judecă existenţa ca un reflex al personalităţii. Astfel, natura capătă un nou sens prin analiza ei ca formă a energiei. C. Rădulescu-Motru face diferenţa între energia fizică şi energia psihică[286], delimitându-se de concepţia lui Ostwald. Energia este substratul real obiectiv şi necreat al lumii, aceasta este teza întregii gândiri a filosofului român. El vedea posibilă o metafizică întemeiată în datele ştiinţei, al cărei scop este elaborarea celei mai complete şi mai puţin relative cunoştinţe[287].

Motru nu rămâne la afirmarea tezei despre energie ca formă a oricărei existențe, el gândește despre energie în raporturile sale de determinare. În *Știință și energie* gânditorul afirmă fără echivoc: „Singura realitate necondiționată de dispozițiunile noastre vremelnice, pe care inteligența noastră o poate prinde și reține este aceea a înlănțuirii cauzale dintre fenomene, este legea care unifică toate înfățișările lumii interne și externe. Această lege unificatoare este însă legea energiei. [...] Pe baza teoriei energiei filosofia viitorului va putea clădi un sistem monist"[288], teză ce va constitui osatura lucrării *Personalismul energetic*. Adevărul științific este o formă de energie prin care sufletul omenesc se adaptează la mediu. Știința se definește ca un tip de cunoaștere a energiei sufletești. Energia este necesitate și realitate, iată pentru ce știința o studiază. Concepția energetică se întemeiază în datele și concluziile științei.

Lucrarea care prefațează *Personalismul energetic* este *Puterea sufletească* (1908), aceasta servind, după spusele autorului în *Prefață* la cea de a doua ediție (1930), „gestațiunii personalismului energetic"[289]. În această scriere sunt analizate relația persoană-natură, puterile sociale și cultura, teoria despre conștiință, toate fiind puse sub semnul energiei.

Componente ale personalismului energetic, ca sistem de gândire, sunt examinate în *Elemente de metafizică* (1912). C. Rădulescu-Motru amintește, în această lucrare, de două ipoteze din filosofia de la începutul secolului al XX-lea, una idealistă, cealaltă energetică. Prima consideră ca ultimă realitate ceea ce produce conștiința și numai din acțiunea ei derivă realitatea energiei universale, adică o realitate dedusă abstract de către conștiință. Ipoteza energetică pleacă de la premisa că singura realitate absolută este energia care cuprinde și conștiința. Unitatea universului este dată de unitatea energiei. Obiecția principală adusă de C. Rădulescu-Motru acestei ultime ipoteze este neexplicarea raportului dintre energia psihică și energia totală, limită ce caută să o depășească prin propriul său sistem filosofic al personalismului energetic. C. Rădulescu-Motru a demonstrat lipsa de viabilitate a filosofiilor moniste care dovedesc unitatea universului prin cauze determinate de acel ceva exterior acestuia. După filosoful român, această unitate trebuie explicată din interiorul universului: „În afară de univers, nimic nu este definit și stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existând dincolo de univers este o iluzie produsă prin contrast"[290]. Care este cauza acestei unități inclusă în universul însuși? Este conștiința omenească, considerată de C. Rădulescu-Motru a fi: „rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală: este aceea ce numim personalitatea. Conștiința actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă

din lanțul acestei evoluții universale!”[291]. În ce constă superioritatea acestei ipoteze a personalismului energetic? În faptul că ea înlătură metafizica pesimistă a buddhismului, metafizica antropomorfismului naiv. Filosoful discută despre şase stadii ale procesului evolutiv: energia cosmică, adaptarea, individualitatea organică, conştiința, Eul şi personalitatea. *Elemente de metafizică* investeşte conştiința umană şi personalitatea cu rol energetic, fiind o realitate egală cu realitatea naturii. În acest fel, concepția contemplativă şi idealistă despre om devine concepția personalismului energetic. Dar, această importantă scriere nu se ocupă de procesul de constituire a personalității umane, subiect dezbătut de *Personalismul energetic*. Peste ani, autorul recunoaşte că în *Personalismul energetic* a expus punctul de vedere antiindividualist, fiindcă era vorba de *personalitatea omenească*, produs al societății, iar în *Elemente de metafizică* a tratat punctul de vedere individualist.

3. Personalismul energetic, ştiința personalității

Ca filosof scientist, C. Rădulescu-Motru a urmărit constituirea unei antropologii înrădăcinată într-o ştiință a omului bazată pe raționalism şi opusă misticismului. În *Personalismul energetic*, pornind de la critica viziunii kantiene despre personalitate, se tinde spre o sinteză dintre natură şi om, dintre materialism şi idealism prin analiza transformărilor din natură care duc la cristalizarea personalității umane.

Gânditorul stăruie pe izvoarele personalismului, văzute în sistemul lui Kant şi ideile lui Nietzsche, cu o oprire scurtă la Marx. La Kant, spune Rădulescu-Motru, personalitatea „ocupă locul central” şi, de la el, porneşte întreg personalismul contemporan. Kant este autorul perspectivei personaliste în filosofia modernă prin ipostazierea funcțiilor ce dau ordine şi ierarhie lucrurilor din univers.

Dar Kant nu ar răspunde la două întrebări asupra naturii persoanei omeneşti. Teoria lui despre primatul voinței, cu libertatea şi autonomia acesteia explică natura persoanei în genere, dar nu şi natura persoanei concrete. Kant nu răspunde nici la întrebarea: din ce cauză spontaneitatea persoanei omeneşti se îndreaptă spre cucerirea valorilor morale? De această spontaneitate depind morala şi ştiința, însă el nu vede în ea mişcare, ci un act instantaneu care nu curge. Filosoful român crede că Nietzsche răspunde la aceste două întrebări: persoana cu spontaneitatea ei creatoare, dătătoare de legi morale şi adevăruri, este omul născut să fie stăpân, iar motivarea care împinge conştiința omului să creeze valori sufleteşti este „voința spre putere.” La Kant idealul este determinat de rațiune, fiindcă rațiunea este singura creatoare de realitate practică, iar

la Nietzsche idealul este un impuls al vieții instinctive, un plus cerut de voința spre putere. Pentru Kant perspectiva personalismului se găsește în formele *a priori* ale inteligenței, în idei și maxime de morală, plasate deasupra sensibilității. Nietzsche vede perspectiva personalismului în sensibilitatea trupului, în instinct și voința spre putere.

Pentru C. Rădulescu-Motru, esența concepției personalismului energetic este afirmarea unității persoanei cu natura materială: „Personalitatea omenească este adânc înrădăcinată în mediul cosmic și biologic. Determinismul acestuia, departe de a-i slăbi puterea, o ridică. Determinismul naturii este pentru persoana omenească, nu un obstacol, ci un sprijin. Grație lui, rolul personalității este posibil. Nu dar contra naturii, ci prin natură, spre completarea naturii"[292]. În concepția filosofului, personalitatea derivă simplu din cauzalitatea naturală, ea fiind un mod specific al naturii. C. Rădulescu-Motru nu afirmă cu fermitate dacă filosofia poate să explice realitatea concretă. Această funcție cade în seama științei. La C. Rădulescu-Motru întâlnim acest balans între știință și filosofie, el fiind înclinat spre identificarea științei cu filosofia.

Stabilind că orice realitate este energie, filosoful discută despre legea determinismului universal, care este „pentru moderni, aceea ce era ordinea armonică și rațională pentru antici"[293]. Un asemenea determinism poate fi cunoscut de personalismul energetic. În acest fel, personalismul energetic se substituie raționalismului clasic datorită virtuții de a reuni realitatea materiei cu realitatea persoanei. Personalismul energetic este gândit de C. Rădulescu-Motru ca un raționalism durat în progresul științei contemporane. Filosoful apreciază că, în locul denumirii de raționalism, mai potrivit este personalismul energetic, deoarece acesta concepe persoana ca realitate totală și indică metoda după care realitatea este cunoscută. Plecând de la ideea că sub noțiunea de energie, oamenii de știință înțeleg legea cea mai generală dobândită prin experiență și inducțiune, exegetul susține că personalismul energetic este întemeiat pe extensiunea legii energiei la întreg câmpul experienței omenești atât materiale cât și sufletești. În sistemul personalismului energetic: „persoana omenească ocupă locul central fiindcă în viața acesteia se face îmbinarea diferitelor concretizări pe care le ia legea energiei"[294]. Numai o asemenea lege poate explica de ce personalismul energetic argumentează, cu metode științifice, că între suflet și materie nu există o separație, dimpotrivă, ele fac parte din aceeași realitate, deși simțurile noastre ni le prezintă ca deosebite.

Filosoful crede că unind energia personalității cu alte forme de energie ale naturii, a ajuns la acea bază necesară în înțelegerea persoanei

şi a rolului ei, asemănător explicației din oricare altă știință. Mai întâi a fost necesară evoluția spectaculoasă a științelor despre natură, datorată nivelului atins de cunoaşterea naturii „ca un lanț unitar de energii transformabile una în alta." Până la acel moment fiecare energie a naturii apărea ca o entitate specială şi nu permitea studiul relației cauzale dintre diversele forme de energie. În acelaşi mod se discută energia în expresia persoanei omeneşti. Filosoful concepe evoluția științelor despre persoana omenească asemănător celei a științelor despre natură. Nu există altă cale de dezvoltare a științei în domeniul cunoaşterii omului, deoarece studiul oricărei realități este analiza regularității existenței sau inexistenței fenomenelor: „Cu cât manifestările omeneşti vor fi înțelese, mai puțin ca întâmplări şi mai mult ca necesități în mijlocul naturii, cu atât se vor extinde şi aplicațiile științei despre om. Educația şi guvernarea omului vor deveni atunci din arte sprijinite pe tact şi ghicire, adevărate științe sprijinite pe adevăr şi prevedere"[295]. Activitățile umane sunt înțelese ca necesități produse în natură. Într-un cuvânt, C. Rădulescu-Motru încoronează întreaga sa gândire filosofică înrădăcinată în scientism în această operă fundamentală.

Peremptorie, în acest sens, rămâne analiza metodelor în filosofie, necesară în strădania de a găsi metodele adecvate studiului personalității. În consecință, filosoful se ocupă de modalitățile de cunoaştere cum este, de pildă, metoda dialectică, pe care o caracterizează ca deductivă, formală şi speculativă. Filosofia personalistă derivă din metoda dialectică. Kantian, C. Rădulescu-Motru nu putea evita argumentarea caracterului speculativ al metodei dezvoltată de Hegel, judecată ca lipsită de rigoare. În psihologie, cu atât mai mult în domeniul psihologiei personalității, o asemenea metodă trebuie evitată, deoarece dialectica hegeliană dă doar iluzia că orice o dorință poate fi abordată de știință: „Persoana omenească şi manifestările ei constituie ultimul domeniu privilegiat al dialectecii. Cu multă greutate va pătrunde aci știința adevărată, cu metodele ei obiective." Aşadar, metoda dialectică este neobiectivă şi deci neştiințifică, caracterizare ce derivă din viziunea scientistă a filosofului român. Cu toate acestea, trebuie s-o spunem, rezultate remarcabile s-au obținut în știință prin aplicarea, la studiul realului, a principiilor dialecticii.

În psihologie, mai ales în ce priveşte personalitatea, cercetarea „a fost ținută în loc prin aplicarea unei metode greşite de cercetare"[296], aceasta fiind metoda intuiției, pe care o analizează critic şi, în seama ei, pune multe dintre ideile false din domeniu. Principala limită a acestei metode constă în studiul abstract al sufletului omenesc. Psihologia,

susține Rădulescu-Motru, nu are altă cale decât examinarea realului prin metode ce permit o descriere obiectivă a proceselor şi fenomenelor: „Pentru studiul personalității rămân dar toate metodele obiective ale ştiințelor biologice şi psihosociale fiindcă personalitatea este unitatea de viață cea mai complexă din câte se întâlnesc pe pământ"[297]. Criticând intuiția, el conchide că personalitatea este cunoscută „prin metodele cu care se studiază toate faptele naturii. Ar fi şi greu să fie altfel în atmosfera ştiinței contemporane. Timpul nostru nu se mai interesează de raritatea faptelor legate de personalitate, ci dimpotrivă de aceea ce este comun în aparițiile acesteia"[298]. C. Rădulescu-Motru afirmă că filosofia nu are metode proprii cum au ştiințele speciale, dar le preia, utilizându-le „cu singura deosebire numai, că utilizează comparativ aceste metode, în vederea unui scop superior"[299]. În epoca modernă, metoda raționalistă deductivă nu mai este unica metodă ştiințifică şi se impune metoda inductivă bazată pe experiență și observație. Cu aceste metode C. Rădulescu-Motru examinează condițiile generale ale personalității, structura şi relațiile ei.

A venit momentul, susține C. Rădulescu-Motru, ca persoana să fie studiată în unitatea ştiințifică a naturii: „socotind-o ca o formă de energie în rândul celorlalte forme de energii." Ce știință poate să călăuzească examenul personalității umane? Filosoful găseşte în biologie exemplul de analiză fertilă a umanului. Explicația stă în studiul de către biologie a vieții – formă a energiei, iar persoana omenească constituie forma superioară de viață. Personalitatea este forma supremă de organizare a psihosferei, şi studiul ei se face prin metodele biologice și cele psihosociale. Prin urmare, metodele din biologie sunt aplicabile manifestărilor personalității omeneşti: „ne trebuie o ştiință obiectivă a persoanei omeneşti, luată această persoană ca o formă de energie de sine stătătoare dincolo de dialectica dorințelor noastre, ca o psihosferă, ieșită din condițiile de existență a universului întreg." Așa cum în biologie s-a ajuns la o sistematică pentru fixarea cadrelor logice ale formelor animale și vegetale, și în studiul persoanei este nevoie de o sistematică „al cărei obiect să fie persoana însăși, ca o structură fundamentală a psihosferei, a vieții omenești însăși." Lucrarea *Personalismul energetic* propune o asemenea sistematică în filosofia personalismului: „După diferitele ştiințe speciale care s-au ocupat în parte de diferitele manifestări ale persoanelor omeneşti, trebuie să urmeze o sistematică, al cărei obiect să fie persoana însăşi, ca o structură fundamentală a psihosferei, a vieții omenirei însăşi. O asemenea sistematică încercăm să schițăm în filosofia personalismului…."

Încununare a meditației sale de o viață asupra întemeierii metafizicii în ştiinţă, această operă se constituie ca o viziune integratoare a conceptelor şi ideilor despre personalismul energetic. Pentru că personalismul energetic este o ştiinţă obiectivă a personalităţii, şi nicidecum valorizarea unui anume tip de personalitate în filosofie. Această ştiinţă stabileşte originea personalităţii în structura vieţii omeneşti întregi, iar nu în individul uman izolat. Din cauza neînţelegerii raportului dintre individul izolat care desăvârşeşte personalitatea şi structura personalităţii ca omenire „au rezultat cele mai grave rătăciri în studiul personalităţii." Fără a defini cu rigoare ce este omenirea, pe care bănuim a o fi identificat cu societatea, gânditorul aşează, îndreptăţit, pe un făgaş real, relaţia dintre individ şi personalitate. Exegetul analizează personalitatea ca expresie a raportului dintre individ şi omenire: „Primul pas, şi poate cel hotărâtor, în studiul personalităţii ni-l dă o bună înţelegere a raportului dintre om luat ca individ şi omul legat de specie, adică între individ şi omenire"[300]. În aceste idei se regăseşte caracterul realist al filosofiei lui C. Rădulescu-Motru. Personalitatea umană este concepută în raport ineluctabil cu omenirea sau cu specia: „Îndividul om vine pe lume cu aptitudinile pe care i le dă, nu natura în genere, ci omenirea, al cărei membru el este. Individul desfăşură aceea ce generaţiile, cari l-au precedat, au împletit în organismul său"[301]. Filosoful, cu spiritul său scientist, vede viaţa şi individualitatea nedespărţite. Cunoaşterea vieţii are loc prin cunoaşterea indivizilor. Continuând examinarea relaţiilor personalităţii cu alte dimensiuni ale fiinţei umane, C. Rădulescu-Motru discută despre diferenţa dintre personalitate şi individualitate. Fiecare dintre ele se manifestă pe un alt plan de viaţă: „Personalitatea este pe planul social, iar individualitatea pe planul biologic. Voinţa liberă care susţine deprinderile personalităţii este posibilă numai în viaţa socială, căci numai prin normele sau imperativele morale ale acestei vieţi este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic, şi să se conducă după valori sociale şi ideale"[302]. O altă deosebire stă în aceea că personalitatea stăpâneşte mediul prin muncă, pe când individualitatea se adaptează la mediu.

În personalitate se întrunesc fizicul dependent de mediul cosmic şi psihicul dependent de istoria întregii culturi omeneşti, de aici imperativul de a descrie specificul persoanei umane: „Persoana omenească, însă, nu este nici o entitate abstractă compusă din reflexe mecanice, nici o sinteză ieşită din lupta dialectică a ideilor, nici o intuiţie creată de geniul poeţilor, ci o realitate din marea realitate a universului; o energie care îşi formează structura sa proprie unitară, prin corelaţiile în care se află cu restul formelor de energie a universului"[303].

Observații de mare actualitate cuprind aserțiunile sale despre diferențele dintre oameni determinate de generație sau de rasă: „Aceste variațiuni tind să se fixeze și să se transmită prin ereditate. Aceea ce numim rasele omenești, și până într-o oarecare măsură națiunile omenirii, sunt produsul lor”[304]. Filosoful nu putea evita o analiză energetică a raselor - subiect fierbinte în deceniul trei al secolului al XX-lea - fiind, în viziunea sa, forme ale energiei vieții la fel ca speciile și subspeciile de animale: „Ele sunt cu toate în ordinea energiei universale”[305].

4. Profesionistul – finalitatea personalismului energetic

Asemenea aserțiuni îi dau prilejul de a ajunge la chestiunea esențială a cercetării sale: determinațiile personalității umane. Filosoful oferă astfel explicația cu privire la specificul existenței umanului: „Omul are conștiință, și această conștiință luminează o activitate deosebită de a animalului: activitatea muncii. Omul se desăvârșește prin muncă. În deosebire de animal, variațiunile la el, nu așteaptă ca să fie fixate și transmise prin ereditate pentru ca să-i devină folositoare descendentului, ci de îndată, prin ajutorul conștiinței, ele sunt statornicite și făcute folositoare într-o deprindere de muncă. Variațiunile iau la om caracterul de anticipații. Ele de altfel nici nu se numesc variații, ci aptitudini, adică variații bune pentru scop, atât de mare este la om rolul conștiinței.

Aptitudinile statornicite într-un gen de muncă hotărâtor pentru viața individului formează personalitatea”[306]. Aici stă originalitatea doctrinei personalismului energetic, anume în distingerea ființei umane de alte viețuitoare prin dimensiunile sale proprii găsite în conștiință, aptitudini și muncă. Omul este scopul final al evoluției energiei, teză de sorginte kantiană. C. Rădulescu-Motru explică ființa umană prin conștiința sa, iar ceea ce îi conferă specificitatea este munca. Aceasta are rolul hotărâtor în formarea personalității, și emanciparea umană este consecința ei. Munca s-a manifestat din momentul constituirii personalității când dominantă este activitatea instrumentală, deosebită de joc și de instinctul animal. Persoana umană desfășoară o activitate pentru că dispune de capacitatea de a anticipa. Progresul vieții se concretizează în diferențieri între oameni, iar conștientizarea lor duce la anticipări. Gânditorul nu stăruie suficient asupra acestui concept considerat de unii exegeți „una din ideile de boltă ale *Personalismului energetic*”[307]. Ar fi fost util un accent pe disponibilitatea ființei umane de a anticipa scopul acțiunii și al muncii. Aptitudinile sunt variații pentru

un scop, dar omul poate prevedea produsul final, tocmai pentru că el anticipează scopul unei activități. În acest fel, personalitatea ar fi căpătat un mai pronunțat caracter concret.

Exegetul relevă rolul mâinii în structurarea personalității umane. Conştiința omenească a înțeles că mâna este un instrument pentru schimbarea şi transformarea obiectelor din natură, şi din acel moment munca a devenit o condiție *sine-qua-non* a ființei umane. Această descoperire de către om a dus la o cale nouă de diferențiere, alături de cea de rasă, diferențierea de personalitate.

Fiind stabilite mecanismele de diferențiere ce duc la existența personalității, se cuvine a determina conținutul personalității. Se ajunge astfel la examinarea specificității ființei umane dată de muncă, generată în relația dintre eu şi personalitate. Conştiința de care dispune omul se concretizează într-un Eu, iar personalitatea există numai dacă există Eul, deoarece personalitatea de la origine este expresia aptitudinilor pentru exercitarea unei munci şi nu s-ar fi putut face în afară de conştiința Eului: „Înainte de a avea înțelegerea muncii, omul a avut conştiința atitudinii sale anticipatoare ca un tot organic, adică Eul său. [...] Eul premerge personalității. Sub controlul acestuia se produce personalitatea." Dar cu adevărat personalitatea se manifestă abia după ce munca devine element intrinsec al motivației voinței omului. „Omul se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca" afirmă C. Rădulescu-Motru, însă acțiunea umană, credem noi, se instituie în muncă pe măsură ce omul o acceptă ca atare, fără un impuls din afară. Deprinderea cu munca este, până la urmă, un aspect esențial al socializării individului, care dă un conținut şi o formă activității sale, în funcție de modul cum a însuşit normele şi valorile mediului său de viață. Mai departe, filosoful afirmă că personalitatea este cu atât mai mare, cu cât efectele sale sunt mai rodnice. În centrul sistemului său de gândire stă profesionistul, cel care exprimă, crede C. Rădulescu-Motru, cel mai bine personalismul energetic. Personalitatea „este profesionistul care, fără să facă pe apostolul, a realizat o tehnică nouă, morală sau materială, pe urmele căreia viața socială are un câştig de bunuri./Tot aşa şi cu naționalistul. Este naționalist acela, care punând în valoare afinitățile dintre pământ şi suflet, a izbutit să deştepte în neamul său aptitudini noi de muncă şi de gândire"[308]. Uneori stilul autorului este cam echivoc, cum este, de pildă, afirmația că personalitatea este omul care a reuşit să răscolească aptitudini nobile de muncă, fără a explica ce se poate înțelege prin acest tip de aptitudini. Este îndreptățită întrebarea: Orice face un profesionist - idealul de personalitate al timpurilor moderne, cum susține C. Rădulescu-Motru - ține numai de aptitudini sau are relevanță,

în manifestarea lui, pregătirea sa? La aceste întrebări C. Rădulescu-Motru nu răspunde în *Personalismul energetic*. O va face într-o altă lucrare, *Vocația*. *Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, 1932.

În orice caz, C. Rădulescu-Motru a realizat că persoana omenească „este actul desăvârşit al energiei din care în mod rațional ne este permis să inducem o soluție plauzibilă la eterna problemă a realității. [...] Când anticipația se pune în serviciul muncii avem asigurată dezvoltarea personalității”[309]. Având această convingere, C. Rădulescu-Motru vede în muncă dimensiunea indelebilă a ființei umane şi, cu acest gând emblematic, C. Rădulescu-Motru încheie cartea sa: „În om este atâta realitate câtă este în el energie de muncă”[310].

Exercițiul cotidian al muncii îl face pe om creator şi producător de noi realități, eminamente umane, total diferite de cele din natură. Este limpede scopul urmărit de filosof – demonstrarea existenței omului prin muncă o poate conferi doar personalismul energetic. Gânditorul țintește spre a convinge cum formarea adevăratei personalități este posibilă numai datorită diferențierilor de muncă, acestea fiind singurele generatoare de finalitate.

Ca dovezi suplimentare pentru semnificația muncii în afirmarea personalității, C. Rădulescu-Motru aduce în discuție ideea despre fixarea, de la naştere, a tipurilor umane, iar emanciparea este un atribut indiscutabil al personalității. De ce? Explicația este găsită în faptul că personalitatea se desăvârşeşte fiindcă şi munca se perfecționează. Ar fi fost şi mai clar dacă autorul ar fi arătat raportul intrinsec dintre personalitate şi muncă, adică într-adevăr ființa umană se dezvoltă prin muncă, dar şi personalitatea la rându-i produce schimbare în modul de a munci. De fapt, evoluția omenirii, exprimă, printre altele, şi evoluția tipului de muncă, de la munca dominant fizică la o muncă exclusiv intelectuală. Gânditorul este îndrituit să afirme puterea creatoare a fiecărei personalități. Munca este atât de importantă încât filosoful afirmă fără echivoc: „Pe diferențierea muncii şi nu pe aceea a Eului se bazează diferențierea personalităților. Eul este o intuiție emotivă cu diferite grade de claritate şi de bogăție…Aceste diferențe ale Eului hotărăsc multe în viața omului. Ele hotărăsc tonalitatea, amploarea şi tempo-ul activității voluntare. Ele nu hotărăsc natura personalității “[311]. Eul poate să apară în lumina subiectivă ca factor hotărâtor dar în manifestările lui este obligat să urmeze formele ce-i sunt impuse.

Rădulescu-Motru propune o clasificare a tipurilor de personalitate de-a lungul istoriei: 1. personalitatea înrădăcinată în activitatea agricolă, naturală - personalitatea quasi telurică; 2. personalitatea ce

ține de personalismul anarhic; 3. personalitatea energetică specifică profesionistului.

Însăşi cultura este asociată cu munca, deoarece primele începuturi de cultură apar ca urmare a diferențierii energiei sufleteşti în aptitudini. Nu putem avea cultură dacă ea nu este înnobilată de muncă, în actul dezvoltării şi utilizării aptitudinilor profesionale. Fireşte, un popor fără aptitudini la muncă are o morală, o mentalitate, o poezie sau un tip al său specific național, dar îi lipseşte o cultură adevărată. El este un sclav al naturii, înrobit mediului social legat de geografie, şi, deci, nu face istorie: „adică este un popor caracterizat prin aceea ce natura întipăreşte în sufletul lui, iar nu prin aceea ce el creează transformând şi conducând natura." Cultură reală fac numai acele popoare care pun în beneficiul lor natura.

Care este starea culturii europene? Filosoful crede că aceasta se află într-o perioadă de tranziție: „Din ea a dispărut sufletul mistic, fără că în ea să se fi introdus pe deplin sufletul profesional." Aşadar, o cultură autentică este cultura ştiințifică axată pe un nou tip uman – profesionistul. Tehnocrația de astăzi l-a confirmat pe deplin pe filosoful român. De altfel, el îşi exprimă convingerea că în viitor cultura europeană va fi mai productivă şi mai practică, ceea ce s-a şi realizat în spațiul european în a doua jumătate a secolului al XX-lea: „Cultura viitoare a Europei va fi cultura unei elite profesionale." Personalismul energetic se răsfrânge direct în structura axiologică a culturii europene, determinată decisiv de profesionist.

5. Eul şi personalitatea

Pentru a oferi o imagine coerentă privind personalitatea, autorul face diferența între eu şi personalitate. Eul se construieşte continuu şi este incontinuu actual. Personalitatea este o sistematizare de acte sufleteşti: „Personalitatea este bio-psiho-socială; Eul este numai psihic. Omul poate avea mai multe personalități simultan." Rezultă că nu poate exista personalitate fără conştiința Eului, el fiind un fel de cristalizator al personalității.

Rolul esențial în afirmarea personalității îl are Eul primitiv, funcție trecută cu vederea de cei mai mulți psihologi, şi astfel se ajunge la concluzia paradoxală că Eul este posterior personalității. Această idee este greşită, apreciază C. Rădulescu-Motru, din cauză că se confundă tipurile de euri. Posterior personalității sunt Eul moral şi Eul social dar nu eul primitiv. Cei care tăgăduiesc primitivitatea Eului sunt sociologii şi nu psihologii. Filosoful recunoaşte că într-adevăr Eul unei comunități

se formează după o anumită evoluție a acesteia: „Eul unei națiuni, al unei caste, al unei clase sociale, al unei profesiuni se formează, evident, după ce națiunea, casta, clasa socială sau profesiunea au trăit în structura lor multă vreme ca organisme sufletești. [...] Națiunea nu începe să fie națiune de la apariția conștiinței solidarității, ci este națiune și înainte, până ce nu s-a format încă această conștiință de solidaritate”[312]. Teză de mare actualitate care dă răspuns unor curente care neagă existența națiunii înainte de perioada modernă. Moderniștii și marxiștii insistă pe conștiința națională modernă, ca element definitoriu pentru existența unei națiuni. Or, C. Rădulescu-Motru argumentează, pe bună dreptate, că națiunile au existat înainte de afirmarea conștiinței de solidaritate, întrucât exprimarea ei trebuia să aparțină unei comunități ce trebuia mai întâi să se constituie.

Revenind la relația dintre eu și personalitate, să spunem că ea este un raport de determinație și nu de preformație: „Eul constituie fermentul, dar nu și tiparul personalității. Acest tipar întrece cu mult puterea de construcție a Eului. Elementele din cari personalitatea se constituie sunt în mare parte organizate de tradiția și cultura mediului, înainte ca Eul să se afirme; asupra lor Eul are o putere regulativă, iar nu constitutivă. Personalitatea datorește Eului începutul și direcția structurii sale, iar pentru rest, adică pentru tot ce privește materialul și forțele de coeziune a acestui material, personalitatea își are organizația sa proprie”[313]. Sunt precizări oportune în înțelegerea concepției lui C. Rădulescu-Motru despre personalitate. Eul ghidează personalitatea nu doar în funcție de scopurile sale. El este orientat în această acțiune de structura mediului său de viață. Prin urmare, modul de structurare a personalității este determinat decisiv de mediul psihic în care are loc.

Filosoful ia în seamă latura socială a personalității astfel încât s-o descrie ca o asociere de elemente psihice producătoare ale unei activități libere după norme sociale și ideale. Așadar, în declanșarea unei acțiuni, individul trebuie să se orienteze după norme, însă ține să precizeze filosoful: „La dezvăluirea planului social trebuie adăugată și cercetarea aptitudinilor de muncă a omului, adică planul psihofizic pe care se face legătura între gestul omenesc și energia naturii. Sociabilitatea nu este un criteriu indiscutabil”[314]. De ce sociabilitatea este marginală, autorul nu ne explică. Fără ea, orice individ, inclusiv cei cu aptitudini nu ajung la performanță profesională și socială. Aptitudinile se descoperă în procesul de socializare, altfel orice ins dotat ar putea să se afirme de la sine în afara oricărui cadru de învățare, ceea ce, în realitate, nu se întâmplă. Filosoful accentuează funcția decisivă a aptitudinilor în

formarea personalității gândită ca echivalentul aptitudinilor introduse de individ în viața socială. Orice ins nu se formează ca personalitate după modelul personalității ideale și eterne, și, de aceea idealul are un rol secundar în acest proces.

Exegetul, interesat de modul de distribuire a energiei într-o comunitate umană, are, în atenție, diferența între personalitatea individului și personalitatea poporului: „Personalitatea poporului este structurarea energiilor lui psihofizice; este un moment strict determinat de întreaga evoluție a naturii"[315]. Personalitatea poporului vine din energia solului, ceea ce ar însemna identificarea poporului cu mediul fizic. Personalitatea individului vine din ideal și norme, de unde apare nevoia de libertate: „Poporul urmează cursul naturii și deci n-are nevoie de libertate. Nici unui om de știință nu i-a trecut prin gând să afirme că poporul elin și-a ales în mod liber normele sale de conduită. Fiecare popor își are personalitatea pe care o merită." În spațiul european dominantă rămâne valoarea conferită de aspirația către libertate pornită din cultivarea individualității. Credința cea mai răspândită aici este aceea a libertății voinței, iar indivizii revendică și au dreptul la autodeterminare.

Deși recunoaște că aceeași nevoie de libertate este întâlnită și la națiuni, Rădulescu-Motru evită a se pronunța asupra unei chestiuni esențiale, de ce un popor luptă la un moment dat cu atâta dârzenie pentru libertate? Conduita liberă este, în cele din urmă, o opțiune a unui popor. Este limpede accentul autorului pe relația indestructibilă dintre mediul natural și popor, acesta din urmă neavând altă cale decât să se adapteze la contextul său de existență. Influența evoluționismului de tip spencerian este neîndoielnică în teza lui Rădulescu-Motru despre popor ca o realitate naturală. În acest sens, el este îndrituit să afirme că poporul este înaintea individului și este mai complet decât individul: „Poporul cuprinde, în fondul său, toate aptitudinile membrilor săi, și de aceea personalitatea sa (cultura sa) apare ca o potențialitate armonică ideală; pe când individul cuprinde în fondul său numai aptitudini, și de aceea personalitatea sa apare ca o realizare specială sau concretă a acestor aptitudini"[316].

Am amintit despre diferențierea concepției lui C. Rădulescu-Motru de ideile lui Ostwaldt, operată de el încă din primele lui lucrări. În opera sa fundamentală, revine și marchează, din nou, deosebirea dintre energetismul lui Ostwald și personalismul energetic. Energetismul este o generalizare a noțiunii de energie și se reduce la aceasta: „Personalismul energetic cuprinde ceva mai mult. El are pretențiunea

de a clarifica mai bine, şi de a îmbogăți chiar noțiunea energiei prin noțiunea personalității. Pentru energetismul lui Ostwald, personalitatea este o formă de energie, în nimic deosebită de orişice formă a energiei materiale. Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită însemnătate. Ea este energia în actul ei cel mai desăvârşit. Energetismul lasă să înțeleagă că personalitatea este formată din mai multe forme de energii adunate în complex, adică din realități îngrămădite; pe când personalismul energetic consideră persoana ca o unitate de actualizare, spre care se dirijează toată desfăşurarea energiei din natură. Varietatea fenomenelor este înțeleasă de personalismul energetic din actualizările personalității. Aici se îmbină sufletul cu corpul; valoarea cu indiferentul; anticiparea cu invariabilul"[317]

Schematic, diferențele dintre energetism şi personalismul energetic se găsesc în absența oricărei referiri la personalitate, de fapt la ființa umană, în energetism:

Energetism	Personalismul energetic
- succesiunea faptelor în ordine lineară cerută de legea degradării energiei; - personalitatea este un moment al energiei; - filosofie monistă bazată pe abstracții mecaniciste	- universul este o finalitate imanentă cerută de conservarea personalității; - personalitatea este o direcție a energiei; - filosofie monistă bazată pe realul trăit de personalitate

Personalismul energetic este o filosofie, adică o viziune asupra lumii care concepe personalitatea ca entitate plămădită în procesul de cristalizare, în marginile întregului univers, a unui șir nesfârșit de dispoziții materiale și sufletești în jurul unui eu subiectiv. Din acest unghi, a acceptat sugestia lui V.G. Paleolog despre coincidența dintre ideile lui Brâncuşi privind arta şi personalismul energetic: „Căci *Personalismul energetic* este aceea ce este cosmicul la Brâncuşi. La amândoi, problema este de a găsi realul pe care se fundează, identificându-se, spiritul şi materia. Problema este aceeaşi, numai că explicarea ei se face într-o limbă diferită. La Brâncuşi, este utilizată intuiția plastică; la mine, cuvântul abstract"[318].

6. Personalismul energetic - fundamentul filosofic al culturii europene

În această lucrare nu putea lipsi, decât cu riscul unui reducționism inacceptabil, ce nu şi-l putea asuma în nici un fel autorul, examinarea personalismului în cultură. După ce stabileşte diferența între *homo divinans* şi *homo faber*, dintre misticul oriental şi omul european, filosoful stăruie pe studiul culturii concepută ca o personalitate tip şi nu ca personalitatea concretă a individului. Cultura nu recunoaşte varietatea

de structură a personalității concrete, deoarece ea are o structură ideală, şi din acest motiv este mai mult o realitate potențială: „Ea este ceva mai mult decât media statistică a personalităților concrete din sânul unui popor; este personalitatea ideală la care fiecare personalitate concretă contribuie ca o componentă. Cu cât personalitățile concrete sunt mai sfâşiate în interiorul lor sufletesc de chinurile îndoielii şi de absurdul experienței, cu atât aspirațiunea lor către o unitate sunt mai vii. Cu cât conştiința unui popor simte mai adânc dizarmonia lumii, cu atât ea este mai favorabilă la primirea unei culturi. Căci cultura, ca şi personalitatea, este echilibru sufletesc"[319]. Este concentrată, în acest fragment, concepția lui C. Rădulescu-Motru despre cultură. Aceasta apare ca o realitate supraindividuală şi, de aceea, ea tinde spre reflectarea unei existențe mai mult ideale. Filosoful a suprins unitatea dintre natură, cultură şi personalitate[320]. Cultura este factor de echilibru în orice societate, iar acolo unde ea nu are această poziție, din cauza stărilor conflictuale din societate, se ajunge la aculturație, adică la influența unei alte culturi asupra componenților unei comunități.

Şi pentru că personalismul energetic s-a născut ca o filosofie europeană, raportul cultură europeană-culturi național-europene rămâne un bun exemplu în demonstrația oportunității acestui sistem filosofic. În consens cu toată activitatea şi opera sa, C. Rădulescu-Motru discută despre cultura europeană ca un dat indiscutabil. Cultura europeană este o structură unică, al cărui proces de evoluție a cunoscut diferite faze: „Fiecare fază mai principală şi-a găsit cristalizarea într-o formă de cultură națională uşor de recunoscut. Fiecare formă a fost definitivă pentru timpul şi mediul în care a apărut; dar după trecerea timpului potrivit ei, fiecare formă şi-a pierdut caracterul de definitivă şi a intrat într-un proces de transformare din care a răsărit apoi o formă nouă. Cultura europeană se împarte astfel în diferite culturi naționale, aşa cum şi personalitatea omenească, în genere, se împarte în diferite personalități, după corelația aptitudinilor sufleteşti"[321].

Cultura europeană este văzută ca un sistem alcătuit din culturile naționale. Unitatea şi continuitatea culturii este dată de apartenența la această cultură europeană. Nici un popor european nu este în mod exclusiv creatorul unui tip de cultură, afirmă filosoful. Împrumuturile caracterizează orice cultură, inclusiv popoarele cu o contribuție mai mare la formarea unui tip de cultură. Adevăratele tipuri de cultură nu au legătură cu zonele geografice. Cu toată diversitatea lor, rasele şi popoarele Europei aparțin aceluiaşi tip de cultură, deoarece diferențele culturale dintre ele nu sunt atât de profunde ca să se constituie în tipuri

diferite. Diferențele de naționalitate nu sunt generatoare de deosebiri de cultură. Cultura europeană cuprinde mai multe naționalități şi mai multe rase, iar toate culturile naționale: „sunt componentele aceluiaşi tip de cultură”[322].

Există o cultură europeană concretă sau, altfel spus, cum ar putea fi descrisă această cultură prin dimensiunile ei reale? Filosoful a intuit această problemă şi o circumscrie în aria idealității: „Cultura europeană este rezultanta ideală a diferitelor culturi naționale, precum personalitatea unui popor este rezultanta ideală a diferitelor personalități individuale cuprinse în popor. Personalitățile individuale sunt mai concrete față de personalitatea poporului, iar aceasta mai concretă decât cea europeană, fiindcă primele sunt fixate în formă şi aptitudini stabilite, pe când culturile diferitelor popoare, şi încă mai mult cultura europeană în total, n-au formă şi aptitudini stabile, ci sunt veşnice în curs de formație”[323]. Gânditorul nu crede necesar a sublinia ca trăsătură a culturii europene conştiința apartenenței, din partea fiecărui european, la valorile ei perene. În schimb, el stăruie asupra ritmului mai alert de evoluție al culturii europene. Comparată cu alte culturi din alte spații geografice, cultura popoarelor europene se distinge prin o conştiință mai subtilă şi mai pătrunzătoare, care refuză rezolvările aparente. Popoarele europene sunt profund preocupate de absurdul contrarietăților prezentate de experiență şi, evident, de a găsi o soluție rațională: „Spărtura în structura sa, odată produsă, pune în mişcare dispozițiile sufleteşti. Europeanul este iscoditor şi perseverent. Cultura europeană a trecut, în decursul a douăzeci de secole, prin mai multe faze de cum au trecut culturile anterioare ei în decurs de sute de secole. Goana după un echilibru sufletesc este, în Europa, mai aprigă şi mai răspândită decât oriunde aiurea [...] Europeanul este înclinat să vadă peste tot un conflict între forțe contrarii. Viața pentru el este o luptă.” În acest areal, trendul continuu este asigurarea echilibrului, susține filosoful. Înscrisă în direcția evoluționismului, această concepție despre raporturile dintre culturi oferă o explicație funcționalității societății prin cultură. Să spunem că această idee va reprezenta, în sociologia şi antropologia din a doua jumătate a secolului al XX-lea, axul doctrinei funcționaliste.

Aminteam mai sus că, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru cultura europeană s-a dezvoltat de-a lungul mai multor etape. Din aserțiunile sale rezultă căracterul istoric al culturii. Gânditorul apreciază că Europa a trecut prin trei stadii, fiecare dominat de un ideal: stoic, creştin şi libertatea: „Stoicismul i-a dat o prea mare încredere în rațiune;

creştinismul o prea mare încredere în fericirea care vine de la sine la sfârşitul durerii; iar idealul modern l-a ridicat atât de sus asupra naturii mecanice, că motivarea faptelor lui a ajuns să atârne de simpla putere a autodeterminării.

De aceea structura sufletească a europeanului cedează uşor pornirilor revoluționare şi războinice. Înlănțuirea dispozițiilor lui nu duce la o producție continuă, ci la salturi, cel mult eroice." În societatea contemporană, crede C. Rădulescu-Motru, s-ar fi realizat tipul aşteptat de personalitatea omenească prin echilibrul dintre libertate şi maşinism. În acest fel, s-a acreditat ideea că libertatea este fundamentală pentru lumea morală, iar maşinismul este dimensiunea esențială a lumii fizice. Cu toate acestea, gânditorul găseşte că europeanul se caracterizează prin o conduită contradictorie: „disciplinat în gândire şi anarhic în faptă. Această discordanță este cauza înclinațiilor sale spre hiperbolizarea luptei."

Adept al europeinismului, Rădulescu-Motru critică ideile lui Spengler şi H. von Keyserling, care propovăduiau dispariția culturii europene, şi îşi exprimă optimismul privind evoluția acesteia datorită acțiunii unui nou tip social, cel al profesionistului: „Cultura europeană suferă de un intelectualism unilateral, şi lărigirea acestui intelectualism nu-i va aduce moartea, ci dimpotrivă renaşterea pentru o viață nouă…Tipul culturii de mâine este muncitorul calificat"[324]. De la intelectualismul steril se va ajunge la o cultură a profesiei. Filosoful român se înscrie în curentul pozitiv şi constructiv despre spiritul european, într-o perioadă când se punea serios la îndoială posibilitatea unității europene. Gânditorul nostru are o contribuție de netăgăduit, în mică măsură examinată şi făcută cunoscută, la construcția ideii europene. Este, din acest punct de vedere, primul filosof român, şi printre primii în spațiul european, care aduce argumente filosofice, de incontestabilă consistență, pentru susținerea ideii de cultură europeană. Ea îşi păstrează acuitatea astăzi, când o sumedenie de analişti discută superficial o chestiune fundamentală pentru destinul Europei, neavând nici o perspectivă clară, dincolo de preluarea, fără nici un efort de meditație, a unor idei din alte culturi. C. Rădulescu-Motru propune, într-o formulă sintetică, o viziune filosofică, deci un proiect teoretic despre fundamentele viitoarei Europe. Indiscutabil, personalismul energetic rămâne un reper sigur în filosofia culturii, şi orice analiză a spiritului european nu poate ocoli contribuția gânditorului român.

Asociat problemei culturii europene este naționalismul european, care nu poate fi judecat ca fiind exagerat, cum spunea Tagore, ci este un naționalism anarhic. În mentalitatea europeanului domină naționalismul

înrădăcinat într-un ideal național: „Europeanul consideră naționalizarea ca un fel de cioplire după un model fixat de mai înainte, care ar fi idealul național. Se naționalizează o țară sau un oraş, dacă locuitorii țării sau ai oraşului recunosc sau cred într-un anumit ideal național. Cu un cuvânt, naționalizarea se dă, ca şi creştinizarea prin botez”[325]. Asertiune cu o puternică trimitere în actualitate. Aici se întrevede clar spiritul european al autorului, dar rămâne deschisă chestiunea dacă naționalizarea este asemenea unui act de credință religioasă. Probabil, interesul filosofului, în anii'20 ai secolului trecut, pentru internaționala intelectualilor şi umanitarism a avut o anume influență în a prezenta naționalismul ca un status atribuit. Or, el confundă apartenența la o naționalitate cu naționalismul, care este o atitudine asumată şi nicidecum o poziție dată de la naştere unei persoane. Oamenii acceptă să fie împreună şi să se recunoască în identitatea națională din nevoi practice şi nu numai pentru un ideal național. Acest procedeu al naționalizării este considerat de C. Rădulescu-Motru ca periculos pentru credințele politice „fiindcă duce la anarhie. Fiecare seminție de popor; fiecare regiune din țară; fiecare deosebire de limbă sau obicei poate revendica pentru sine un ideal național; căci poeți, filosofi, istorici nu lipsesc nicăieri, care să se ofere ca instrumente de revelație a vreunui ideal nesocotit.” Însă, trebuie spus că numai reclamarea unui ideal național nu este suficientă în constituirea unui stat național. Pe de altă parte, filosoful a sesizat gravitatea chestiunii minorităților, relevată, de altfel, de evenimente şi procese sociale produse imediat după primul război mondial: „Susceptibilitățile naționaliste viciază întreaga politică europeană. Problema minorităților este o problemă exclusiv europeană. Aceasta este o problemă care nu poate avea soluție, întocmai ca şi quadratura cercului. Căci cum pot fi satisfăcute toate idealurile, fără a slăbi şi firimiți în acelaşi timp unitățile mari economice şi teritoriale, necesare în viața politică a Europei?”[326]. Cât de pertinente sunt afirmațiile gânditorului român pentru tot ce se petrece astăzi în relațiile dintre țările europene! Problemă dificilă, chestiunea minorităților ține într-adevăr de o decizie la nivel european, ceea ce se întâmplă astăzi este peremptoriu, dar cum a arătat practica, rezolvarea ei este strâns asociată cu conservarea structurilor statale naționale.

Gânditorul nu oferă doar o diagnoză ci face şi o prognoză asupra mişcării europene. Cultura europeană ia o nouă direcție. Din idealistă şi romantică, ea devine energetică, astfel încât „naționalismul din politică şi idealul din şcoală au să dispară, fiindcă au să se transforme, adâncindu-se”[327]. Prin ce mecanisme se vor transforma cele două procese, nu aflăm

din scrierea lui Rădulescu-Motru. Adaptarea lor cu noua înțelegere a personalității omenești este posbilă numai dacă societatea dă fiecărei persoane mijloacele necesare – sociale, economice, școlare și culturale – în a deveni într-adevăr o personalitate.

7. Personalismul energetic în societatea românească

La fel că în oricare din scrierile sale, C. Rădulescu-Motru întreprinde în *Personalismul energetic* o analiză a ideilor în câmpul de aplicabilitate la realitate. Nici nu se putea altfel, deoarece momentul apariției cărții – cel al afirmării puternice a valorilor naționale – determina exprimarea unui punct de vedere despre realitatea socială și națională românească. Apoi, trebuie spus că gânditorul era interesat în asocierea sistemului său filosofic de noul cadru al dezvoltării țării, cel de după constituirea statului național român în granițele etnice. Întrucât concepția sa filosofică se instituia într-o contribuție originală înrădăcinată în spiritualitatea românească, C. Rădulescu-Motru a schițat un proiect de studiu și de acțiune al grupurilor conducătoare, pe care-l credea nimerit în dezvoltarea modernă a țării. Dintru început autorul este nevoit să constate că deși România este considerată ca una dintre cele mai bogate țări, ea nu a ajuns la nivelul țărilor dezvoltate. Spre deosebire de istorici sau sociologi, pentru care cauza decalajului dintre România și țările occidentale ar sta în trendurile istorice diferite, C. Rădulescu-Motru găsește explicația în modul anarhic de cheltuire a energiei omenești: „În România, energia personalității omenești nu este pusă în valoare. Aici se ignorează că dinamica progresului stă în primul rând în cultivarea aptitudinilor sufletești productive. Poporul român nu știe să folosească decât în mică măsură darurile cu care a fost hărăzit de natură. El n-a prins secretul resortului care face ca pe unele popoare europene să fie puternice și pe altele slabe.

Acest secret este însă departe de a mai fi secret astăzi. El este știința personalității”[328].

Considerațiile filosofului se constituie într-un diagnostic corect și incontestabil al stării în care se afla țara în acel moment. Pentru prima oară, se studiază filosofic, în mod sistematic și coerent, realitatea socială și națională românească. Comparând demersul său cu cel întreprins de D. Drăghicescu în lucrarea *Din psichologia poporului român*, nu este greu de constatat deosebirea esențială, această din urmă lucrare, nu întrutotul reușită – fapt recunoscut de autorul ei -, despre profilul psihologic național derivat din particularitățile de evoluție ale poporului român, nu este însoțită de un program teoretic de modernizare a societății românești.

Pentru C. Rădulescu-Motru, important este de cunoscut factorul psihologic ce a determinat diferențe atât de mari între români şi popoarele din țările dezvoltate. În viziunea sa explicația „stă în simbioza dintre eu şi aptitudinile sufleteşti. Unde Eul nu a ajuns să aibă rolul de selector al aptitudinilor de muncă, personalitățile din sânul poporului, şi cultura poporului însăşi nu este la înălțimea timpului, nu dau energia pe care o cer împrejurările”[329]. Ce înseamnă, în plan practic, lipsa acestei armonizări între eu şi aptitudini la un popor? Răspunsul este limpede: anarhia, manifestată preponderent la poporul slab. Nu este greu de sesizat efortul lui C. Rădulescu-Motru de a argumenta necesitatea unui nou mod de organizare a societății româneşti înscrisă în procesul dezvoltării capitaliste. Prin această lucrare, C. Rădulescu-Motru se instituie în exeget şi susținător al tipului modern de producție. Este paradoxul gândirii sale: de sorginte conservatoare, ea stăruie constant pe nevoia de schimbare a conduitei şi mentalității țărăneşti în direcția valorilor producției capitaliste: „În eliminarea anarhiei stă progresul” afirmă filosoful. Inegalitatea între popoare derivă din personalismul anarhic al celui slab: „Statele puternice ale Europei practică personalismul energetic, pe când cele slabe, personalismul anarhic. [...] În personalismul anarhic domină capriciul Eului. Proprietatea identificării, ca să nu zicem maimuțăririi, nu cunoaşte margini; ca în vis, Eul divaghează. Poporul în care tronează acest personalism este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiția la el nu se respectă, şi nici competența profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetenței”[330].

Răspunzătoare pentru personalismul anarhic sunt clasele conducătoare. Dacă se mai menține, „cauza trebuie căutată, nu atât în sufletul popoarelor, ca totalități, cât în aberațiunile claselor conducătoare”[331]. Personalismul anarhic este o stare de tranziție în istoria omenirii, iar în Europa apuseană, şcoala muncii a determinat înrădăcinarea personalismului energetic. Pornind de la această premisă, filosoful afirmă că poporul român de la sate nu este întru nimic vinovat pentru defectele din viața politică şi socială de la oraş: „El nu ia parte la anarhia Eului național decât în mod negativ, adică prin imobilitatea propriului său eu”[332].

Gânditorul face o prezentare dramatică a satului românesc, ca loc unde nu se întâmplă nimic, unde totul se repetă şi stagnează. Iată câteva dintre caracterizările sale asupra satului românesc, contrare imaginilor idealizate ale vieții rurale din creațiile sămănătoriste: „eterna lui imobilitate impresionează”, „satul trăieşte în izolare sufletească”[333],

„Fiindcă satul românesc nu ia parte la fomarea culturii românești, el trăiește de sine, împietrit în mediul său", „Psihologia satului românesc este psihologia cimitirului dorințelor de inovație și al ispitelor…Eternă imobilitate"[334], „Eterna imobilitate nu se împacă cu personalismul anarhic, și nu exclude orișice fel de personalitate. Ea convine de minune personalității de tip istoric și etnic. Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoșești, dar în schimb prin repetarea acestora întreține continuitatea tipului istoric"[335].

Filosofia personalismului energetic este și un principiu de analiză critică a situațiilor sociale autohtone, deoarece numai astfel ea propune perspectiva muncii bine făcute și a unui stil de viață activ și eficient bazat pe disciplina muncii. Intervine, să recunoaștem, în prezentarea critică a realităților sociale românești, exercițiul cricist de sorginte junimistă al filosofului, dar aplicat în temeiul unei doctrine filosofice proprii, personalismul energetic.

Ferit de influențele civilizației urbane, evoluând ca o comunitate închisă satul s-a dezvoltat autonom și are o personalitate a lui, însă aceasta este istorică și etnică. Oricum, săteanul nu cunoaște personalismul anarhic tipic târgovețului: „El nu are însă o personalitate energetică, adică o personalitate, care, continuând natura, să creeze peste natură forma nouă de energie. Brațele și creierul săteanului român nu transformă materia primă în creații originale, care încorporate apoi culturii române întregi, să întrețină evoluția acestei culturi"[336]. O observație pertinentă, pornită din analiza concretă a realităților rurale și nu din negarea stărilor reale derivate din condiția muncii țăranului de asigurare a unei producții de subzistență, departe de orice travaliu bazat pe progresul tehnic și științific, adică de obținere a unui plusprodus din exploatarea naturii. Nu este nimic surprinzător, asociind asemenea idei ale filosofului cu gândurile unui alt mare explorator al sufletului românesc, Mihail Manoilescu, despre dezvoltarea capitalistă a satului, ca o alternativă la înlăturarea exploatării acestuia de către oraș[337].

Așadar, satul are doar o singură cale de evoluție: personalismul energetic. Iată cum C. Rădulescu-Motru revendică un statut de agent social activ al țăranului, prin care el să fie integrat societății românești moderne. Țăranul nu trebuie să fie doar furnizorul de materii prime necesare orașului și exportului, ci și un creator de valori din propriile produse. Dincolo de orice altă conotație, este de reținut pledoaria filosofului pentru ridicarea condiției sociale și materiale a țăranului, pentru a-l atrage astfel la producția modernă. Gândirea sa se înscrie în linia acelei concepții românești orientate pe emanciparea actanților și nu pe reformări revoluționare.

În această carte sinteză, filosoful nu propune soluții concrete, şi poate din această cauză C. Noica vedea discrepanța dintre cuprinzătoarea teorie a personalismului energetic şi aplicarea ei într-o modestă practică. Există o contradicție la Rădulescu-Motru: satul românesc este imobil prin firea sa „El are o personalitate istorică, nu una energetică" spune Rădulescu-Motru. Atunci cum se poate schimba personalismul energetic al satului?[338] se întreabă Noica.

C. Rădulescu-Motru ne propune doar o perspectivă filosofică, găsită, de unii dintre comentatorii săi, ca insuficientă. Într-adevăr, chestiunea satului este primordială în orice strategie de dezvoltare modernă a României, ce stăruie obstinant până în zilele noastre. Important rămâne din gândirea lui C. Rădulescu-Motru imperativul alinierii satului la trendul evoluției europene, realizat prin o disciplină a muncii şi o valorificare a produselor activității oamenilor din mediul rural.

El vede soluția modernizării societății româneşti în educație şi instrucție: „Adevărata transformare o dă şcoala prin deprinderile pe care ea le sădeşte în sufletul elevului. Nu ce crede elevul despre lume şi viață; ci cum reacționează, cu munca lui, elevul în mijlocul lumii şi vieții, acesta trebuie să fie programul şcoalei viitoare"[339].

Care este şcoala ce poate educa personalitatea energetică? O asemenea şcoală are ca primă misiune descoperirea aptitudinilor de muncă şi vocațiilor elevilor, provocarea şi statornicirea formării personalității. *Personalismul energetic* impune modificarea raportului elev-educator, adică stimularea inițiativei elevului de către educator, activitate comună între elevi, ei fiind proprii organizatori, şi orice şcoală trebuie să înceapă cu realizarea rolului educativ al muncii. Şcoala este concepută de C. Rădulescu-Motru ca instituție ce pregăteşte „persoane producătoare" şi nu învățați. De aceea, el pledează pentru diferențierea şcolilor în funcție de condițiile reale ale fiecărei comunități: „Muntele şi marea nu pot avea şcoli uniforme." Filosoful cere să nu existe acelaşi tip de şcoală peste tot pentru că nu are cum să formeze pe copii în spiritul locului şi al modului de a munci într-un mediu natural şi uman specific.

8. Autoevaluarea lui C. Rădulescu-Motru privind concepția sa despre personalismul energetic

Pe parcursul unui deceniu (1943-1952), într-o epocă de răsturnare a tuturor sistemelor de valori, filosoful nu se sfieşte să-şi evaluze, cu mult spirit critic, opera de o viață. La vârsta senectuții, C. Rădulescu-Motru se distinge prin acțiunea îndrăzneață şi temerară de a supune, revizuirii, întreaga operă, ajungând la concluzia că lucrările sale nu au

fost suficient de temeinic elaborate: „Multe din scrierile mele ar fi ieşit mai bine redactate şi mai complete dacă n-ar fi fost date la tipar prea repede după terminarea lor”[340].

În acelaşi mod se raportează la capodopera sa. De fapt, față de nici una dintre scrierile sale nu s-a preocupat atât de mult posteritatea ei, cum a fost *Personalismul energetic*. Toate lecturile şi meditațiile sale asupra evenimentelor trecute şi prezente le explică prin ideile din *Personalismul energetic*. Toată operația sa de revizuire are, în centrul ei, filosofia personalismului energetic. În râvna de a modifica şi a adauga noi contribuții, el a fost stimulat şi de posibilitatea reeditării cărții sale. În vara anului 1944 administrația Casei Şcoalelor i-a solicitat tipărirea celei de a doua ediții a *Personalismului energetic*. Şi-a dat acordul şi a promis că va face importante adăugiri, va elabora un capitol nou asupra tehnicii şi un capitol final cu concluzii generale privitoare la chestiuni de filosofie şi morală în legătură cu ipoteza personalismului energetic. Intrarea trupelor ruseşti în România a împiedicat această inițiativă[341].

Considerații despre personalismul energetic Rădulescu-Motru le face şi în întâlnirile sale publice, de pildă, în conferința ținută, la 4 decembrie 1943, la Asociația creştină a tinerilor. În această prelegere, el subliniază că universalitatea şi necesitatea adevărului cât şi a legilor morale sunt determinate de raportul în care stă experiența omului individual cu condițiile întreglui mediu cosmic. Aşa cum pentru existența omului ca ființă biologică se impun anumite condiții ale mediului cosmic, aşa şi pentru ca să se poată ajunge la adevăruri universale şi necesare şi la legi morale din experiența conştientă a omului, trebuie ca structura şi funcțiile inteligenței omeneşti să fie produsul evoluției întregului mediu cosmic: „Aceasta este teoria metafizică de la baza sistemului de *Personalism energetic*”[342]. Adevărurile de cunoştință şi legile morale sunt universale şi necesare din operațiile sufleteşti care fac parte integrantă din existența întregului cosmos, şi nu din forme şi categorii apriori şi transcendentale ale minții. Personalismul energetic presupune că, în univers, există o corelație între evoluția energiei fizice şi procesul personalizării, adică o finalitate de ordin psihofizic şi nu un haos.

În *Revizuiri şi adăugiri* se fac numeroase observații, reluări, modificări, fără însă a se renunța la ideile principale ale cărții. Iată, de ce credem că o analiză a operei fundamentale a lui C. Rădulescu-Motru trebuie să refere la obsevațiile proprii despre opera sa. Cu atât mai mult, cu cât desfăşurarea evenimentelor sociale, ştiințifice şi politice aducea noi situații ce meritau o abordare din perspectiva energetismului.

Autorul este interesat de a afla cum se aplică tezele din *Personalismul energetic* la realitatea diversă a existenței. Lucrarea este judecată, de el, prin virtuțile sale formative, regăsite, mai ales, la tineri. Pe 29 ianuarie 1946 scria: „Personalismul energetic, în intenția mea, avea să arate procesul de constituire al personalității omenești, sub influența mediului și a deprinderilor la muncă, pentru că pe baza cunoașterii acestui proces, educatorul generațiilor tinere și conducătorul politic să-și îndrumeze activitatea lor. Cu deosebire intenționam să sporesc în mijlocul concetățenilor mei, prin această carte dragostea pentru munca profesională și respectul pentru vocațiile ce s-ar ivi în rândurile tineretului…Doream cărții mele un succes practic educativ, iar nu gloria unei speculații metafizice”[343]. Nu este exagerat a spune că filosoful voia să rămână în cultura română, prin sistemul său de gândire, un învățător al națiunii.

Desfășurarea războiului l-a determinat să conștientizeze necesitatea revizuirii *Personalismului energetic*. Înainte de orice, el crede că va trebui revăzută problematica moralei creștine. În creștinism sunt două părți: un conținut ce interesează inteligența și o practică destinată conduitei omului[344]. Europa a cultivat numai inteligența dar a încetățenit, în mică măsură, conduita creștină: „Conduita europeanului a rămas neschimbată de cum era în timpurile civilizației antice.” În *Personalismul energetic*, a considerat realizarea personalității drept finalitatea naturii însăși. Cum evenimentele, pe care le trăia, îl obligau la o adăugire la concepția inițială, se gândește să introducă, la o nouă editare a cărții, un capitol despre rolul avut de libertatea de conștiință în organizarea statului.

Constatăm că filosoful discută despre limitele lucrării, accentuate, mai ales, de derularea evenimentelor. De pildă, el susține că ar trebui revizuită întreaga problematică a culturii europene. Apoi, ar trebui să arate că tehnica muncii nu este o simplă prelungire a organelor omenești, ci ea este autonomă: „Tehnica muncii tinde să se dezvolte liber, după un destin al ei propriu în care ajunge să supună la sfârșit și pe om”[345]. Independența tehnicii este un element nou în evoluția personalității de care, spune autorul, n-a ținut seama în *Personalismul energetic*. Perfecționarea tehnicii, prin invenții, este prioritară în acest secol iar perfecționarea morală este nesemnificativă. Ea are o influență puternică asupra organizațiilor umane și sociale. În *Personalismul energetic* recunoaște că a acordat importanță mai mare cristalizării Eului și factorilor psihologici decât tehnicii în evoluția personalității. În ediția a II-a a lucrării va trebui, spune el, să facă diferența dintre factorii

psihologici în care intră Eul şi factorii energetici ai mediului tehnic în care se dezvoltă personalitatea: „Factorii psihologici dau impulsul, în special Eul întreține unitatea subiectivă a personalității, iar deprinderile tehnice şi sociale dau organizarea personalității”[346].

În acest răstimp gânditorul, preocupat intens de implicațiile tehnicii în personalismul energetic, scrie două articole: *Este tehnica neumană*?, publicat în „Anale de psihologie” şi *Omul şi tehnica de război* în „Revista Fundațiilor Regale.” În septembrie 1944, scrie articolul *Învățământul tehnic în şcoala personalismului energetic,* toate cele trei articole urmând a fi incluse în broşura *Tehnica şi civilizația*. Aceste studii urmăresc să arate cum personalitatea omenească, producătoare a tehnicii, se vede în starea de a fi amenințată cu nimicirea ei de către propriul produs: „Războiul actual ridică tehnica la rangul de arbitru suprem deasupra popoarelor”[347], iar viitoarele războaie, afirmă, cu premoniție, filosoful, se vor duce prin tehnică şi va învinge cine are tehnica cea mai puternică: „Aceasta ar însemna…absorbirea totală a darului de invenție a minții omeneşti în producere de tehnică războinică”[348], prevedere pe deplin verificată astăzi când aproape întregul potențial de creativitate este folosit în perfecționarea armamentului. C. Rădulescu-Motru are totuşi convingerea că omenirea nu va accentua pe tehnica militară. În lumina războiului mondial „teoria de bază a personalismului energetic, prin care afirmam finalitatea naturii se confundă cu realizarea personalității omeneşti, nu iese zdruncinată ci numai îmbogățită”[349]. Teoria personalismului energetic trebuie să cuprindă, alături de analiza tehnicii instrumentale folosită de om în procesul de adaptare, şi probabilitatea situațiilor excepționale în care tehnica se află în conflict cu interesele superioare ale ordinii sociale. Observăm limpede evoluționismul gândirii sale. Personalitatea omenească cunoaşte o evoluție spre o condiție mai bună, ceea ce înseamnă optimism. În acest sens, el îşi exprimă convingerea argumentând că o invenție, care, inițial, a fost făcută pentru a distruge omul sau este potrivnică lui, devine cu timpul necesară dezvoltării omului. Ce sunt astăzi laboratoarele marilor armate ale lumii decât locul unde se proiectează mijloace de luptă dar şi cadrul de testare a instrumentelor cât mai sofisticate pentru producția materială şi spirituală din societate? Iată, o altă previziune a filosofului confirmată pe deplin.

O dovadă în plus că filosoful căuta tot timpul să cunoască efectele personalismului energetic este interesul pentru noile descoperiri din fizica atomică. El a receptat astfel mutațiile din ştiința secolului al XX-lea determinate de descoperirea energiei atomice. Prin ipoteza

personalismului energetic, C. Rădulescu-Motru explică rostul şi consecințele aplicării energiei atomice: „Aş putea chiar afirma fără falsă modestie, că problema energiei atomice vine tocmai la timp pentru a da o strălucită confirmare concluziilor la care ajunge filosofia *Personalismului energetic*"[350]. Aceste concluzii sunt: 1. Natura în întregimea ei este constituită dintr-o succesiune de fenomene, ale căror raporturi constante sunt diferite forme de energie; 2. Succesiunea fenomenelor şi a formelor de energie are ca finalitate formarea personalității; 3. Direcția luată de dezvoltarea personalității omeneşti indică finalitatea spre care se îndreaptă natura în întregul ei. Asemenea concluzii se regăsesc în discuția în jurul energiei atomice. Chestiunea utilizării ei ține nemijlocit de pespectiva sub care se va acționa. Dacă dezvoltarea personalității umane va înmulți însuşirile ei creatoare făcând din ea o ființă din ce în ce mai sociabilă, afirmă C. Rădulescu-Motru, energia atomică duce neapărat la sporirea civilizației, dacă însă se vor dezvolta însuşirile distructive făcând din om o ființă şi mai egoistă ca până acum, atunci folosirea energiei atomice va fi un pericol pentru civilizație.

Aşadar, exegetul nu s-a mulțumit cu simple consemnări despre eventuale revizuiri ale ideilor despre personalismul energetic, ci a trecut la elaborarea unor ample studii, unul dintre ele fiind *Morala personalismului energetic*, scris în intervalul 10 februarie-28 februarie1946, şi care ar fi trebuit să constituie un capitol inclus în ediția a II-a a *Personalismului energetic*: „Dar cum perspectiva unei a doua ediții nu o întrevăd înainte de 20 ani, tot este mai bine să apară la Academie"[351]. La 2 martie 1946 a expediat manuscrisul de la Butoieşti la Bucureşti pentru a fi imprimat. Pe 4 martie îşi dă seama că n-a vorbit nimic despre îndatoririle către sine ale omului de vocație: „aceea ce constituie o lipsa de neiertat"[352]. Omul de vocație îşi găseşte singur regulile de conduită şi nu aşteaptă morala filosofului. Lucrarea *Morala personalismului energetic* este, în viziunea sa, „o sociologie a omului de vocație, iar nu ca o morală." Pe 28 martie 1946 a terminat revizuirea şi completarea noii redactări a *Moralei Personalismului energetic* adăugând două capitole noi: *Definiția omului de vocație şi Îndatoririle morale către sine și către societate,* în locul capitolului *Tendința fundamentală a moralei personalismul energetic*[353]. Numai simpla relatare a etapelor de elaborare arată tensiunea intelectuală la care lucra filosoful şi câtă pasiune punea în dezvoltarea sistemului său filosofic.

Studiul *Morala personalismului energetic* a fost prezentat de C. Rădulescu-Motru în şedința publică a Academiei Române din 16 mai 1946, fiind o replică la opinia lui Lucrețiu Pătrăşcanu despre gândirea

sa, exprimată în anul 1945. În introducere autorul preciza: „am fost obligat să fac această comunicare pentru a împiedica răspândirea falsei interpretări care s-a dat de către unii filosofiei mele (publicul a înțeles că este vorba de Lucrețiu Pătrăşcanu) cum că eu aş fi un filosof mistic şi pătruns de spirit teologic"[354]. Gânditorul presimte intervenția cenzurii în textul comunicării sale, deşi, crede el, că are nimic ofensator pentru regimul politic din România acelui timp. Comunicarea este publicată în anul 1946 sub auspiciile Academiei Române.

Ce spune Rădulescu-Motru în această lucrare? Mai întâi, formulează câteva considerații asupra moralei filosofice. Apoi, prezintă principiile teoretice ale personalismului energetic, definiția omului de vocație, îndatoririle morale către sine şi care societate, sclavajul, industrialismul şi goana după câştig, munca pornită din vocație în sprijinul comunității omeneşti, perspective de viitor. Vrem nu vrem, nu putem eluda un anumit oportunism, mai mult insinuant decât afirmat direct, detectat în paginile acestei comunicări academice. Din formulările subcapitolelor, putem uşor observa adaptarea limbajului, dacă nu a ideilor, la exigențele noilor vremuri. Oricum, filosoful nu cedează în planul ideatic, şi conturează o teorie a unei morale a personalismului energetic. El rezumă morala rezultată din principiile sistemului *Personalismului energetic* în scopul răspândirii la români a dragostei față de muncă profesională şi respectul pentru vocație. Autorul face o precizare deosebit de importantă, anume că această lucrare ar fi putut fi denumită *Morala omului de vocație*, dar a preferat titlul *Morala personalismului energetic*, marcând legătură cu scrierile sale despre personalismul energetic.

Filosoful reia chestiunea metodei, şi ține să justifice, în plină perioadă de luptă ideologică şi politică din primii ani postbelici de impunere a marxism-leninismului, înlăturarea din scrierile lui „a metodei recomandate de ideologia dialecticei materialismului, după care mentalitatea şi moralitatea ar fi reflexele structurii economice în care omul trăieşte, iar nu exprimarea propriei personalități a acestuia. Am socotit că este mai logic de a judeca, și, la nevoie, de a reforma structura economică, după cerințele morale ale personalității omeneşti, decât de a aservi aceste cerințe structurii economice, care s-a dovedit istoriceşte că poate fi adeseori impusă prin forța brutală"[355]. Sub cupola Academiei Române, în perioada ocupației sovietice, C. Rădulescu-Motru subliniază caracterul agresiv al ideologiei marxiste care accentuează prioritatea economicului față de conştiință – vestita teză a raportului dintre bază şi suprastructură. Comunicarea sa are, alături de noi contribuții la discuția despre personalismul energetic în dimensiunea lui morală,

un accent polemic cu noile realități politice și ideologice prefigurate tot mai pregnant în realitățile românești postbelice. Un argument semnificativ pentru atitudinea lui C. Rădulescu-Motru este oferit de locul proeminent ocupat de omul de vocație ca model în morala personalismului energetic. Omul de vocație „este un tip reprezentativ, iar nu unul existent aidoma în realitate, așa cum sunt, de altminteri, toate tipurile la care se ajustează sistemele de morală filosofică. În spiritul filosofiei personalismului energetic, evoluția omenirii merge spre tipul personalității omului de vocație." Or, ideologia comunistă avea o perspectivă opusă personalismului energetic, realizarea egalitarismului fiind scopul final şi nu organizarea societății în raport de profesioniști. La un anume moment dat, filosoful afirmă: „Om de vocație, în înțelesul larg al cuvântului, poate fi numit orice om care vine pe lume, chiar dacă nu este muncitor. Căci orice om dacă vine pe lume, vine prin evoluția naturii. Și orice om venit pe lume îndeplinește un rol, o chemare", așadar, omul de vocație nu se reduce la muncitor – tipul social central al ideologiei comuniste. În locul unei categorii sociale ce muncea predominant fizic, C. Rădulescu-Motru crede, îndreptățit, să accentueze, rolul profesionistului într-o societate bazată pe știință și tehnică: „Prin oamenii de vocație, munca inventivă și productivă, adevărata pârghie a progresului, intră în deprinderile statornice ale omenirii și face posibilă diferențierea acesteia în personalități cu aptitudini variate pentru cultură"[356]. Morala personalismului energetic urmărește crearea de condiții pentru o perfectă organizare a muncii, încă o dovadă a plierii ideilor lui C. Rădulescu-Motru la direcția tehnocrată din societatea contemporană. Drept încoronare a moralei personalismului energetic ar putea fi perspectivele deschise de Organizația Națiunilor Unite înfăptuite prin munca de vocație. El crede că Organizația Națiunilor Unite, înființată în 1945, este o instituție cu rol de a dirija politica și economia națiunilor spre pace și prosperitate generală. Evoluția timp de mai mult de jumătate de secol a acestei organizații nu a confirmat prognoza gânditorului român, întrucât Organizația Națiunilor Unite a fost pusă, de cele mai multe ori în serviciul marilor puteri, cu toate eforturile ei de lansare a unor programe de dezvoltare pentru țările cele mai sărace ale lumii de astăzi.

Cum gestația ideilor îl urmărea permanent, imboldit de situațiile sociale și politice derulate într-un ritm amețitor, filosoful a trecut imediat la elaborarea unei alte lucrări întregitoare a *Personalismului energetic*. Pe 28 ianuarie 1947, el a terminat redactarea studiului *Materialism și personalism*, în care a acccentuat lipsa de valoare științifică a metodei

dialectice aplicată de materialism[357]. În ziua de 28 martie 1947, prezintă, la Academia Română, comunicarea *Materialism și personalism în filosofie*, o completare la lucrarea *Morala personalismului energetic*. Acest nou studiu are un caracter polemic mult mai pronunțat, fiind axat pe examinarea rolului personalismului energetic în soluționarea problemelor de actualitate teoretică și practică. Autorul insistă pe ideea că materialismul nu ia în considerare ceea ce e caracteristic vieții omenești: inovațiile, iar, în locul lor, acest curent filosofic așează uniformitatea. Din această cauză, doctrina respectivă nu dă atenție inițiativei, derivată din diferențele dintre persoane. El amintește că Marx vede în muncă o mișcare mecanică și nu o dimensiune psihologică a lucrătorilor, concepție motivată de viziunea generală a materialismului despre munca drept o activitate făcută din silă. Capitalul economic s-a produs acolo unde au fost inovații inteligente din partea celui care a condus munca, deci unde munca a fost făcută din vocație, afirmă C. Rădulescu-Motru. Materialismul și Personalismul sunt ca două atitudini opuse ale filosofiei. Și această lucrare urma să completeze ediția a doua a *Personalismului energetic*.

Lucid, deosebit de aspru cu propria-i operă, C. Rădulescu-Motru, la aproape 80 de ani, nu-și iartă că a neglijat un aspect esențial al lumii contemporane: creșterea rapidă a populației, ceea ce-l face să consemneze pe 17 octombrie 1947: „mă simt foarte umilit că n-am scris nimic despre înmulțirea populației omenești în *Personalismul energetic*, unde s-ar fi impus în mod hotărât. Ce m-a împiedicat? Probabil tradiția filosofică în care am fost educat. Nenorocita de tradiție m-a făcut să lipsesc prima ediție a *Personalismului energetic* de un fundament filosofic cu mult mai larg de cum a fost acela pe care s-a sprijinit această ediție din 1927. În *Personalismul energetic*, ca și în multe alte scrieri, am vorbit cu insistență despre civilizație, muncă, industrie, vocație etc., fără să pun însă acești factori în corelație cu înmulțirea populației, deși această corelație îmi era cunoscută din lecturile anterioare. Noua ediție din *Personalismul energetic*, dacă va fi să apară vreodată, va trebui întregită cu rolul pe care înmulțirea populației îl are în formarea personalității omenești prin muncă și civilizație”[358]. Nu știm dacă a stăruit pe acest subiect.

Gândul îi era permanent la această operă la care ținea foarte mult și pe care o dorea să fie cât mai bine elaborată și să cuprindă toate subiectele relevante pentru actualitatea timpului său. În scopul de a da o completare la *Personalismul energetic*, a început studiul *Personalități colective și personalități individuale*[359], despre care nu avem cunoștință dacă l-a finalizat.

Pe măsură ce procesul de instaurare a comunismului progresa în România, filosoful, fin şi subtil observator al realităților sociale româneşti, îşi exprimă aversiunea față de politica rusească şi nu pierde din vedere diferența dintre concepția personalismului energetic şi comunism: „Căci comunismul, în fond, este dezbrăcarea personalității omeneşti de orice dotație proprie şi diferențială. Este teoria egalității între oameni dusă la exces”[360]. Îndemnat de ceea ce se întâmpla în societatea românească postbelică, C. Rădulescu-Motru îşi pune cu îngrijorare întrebări esențiale despre relațiile sociale, relațiile interumane şi, evident, despre democrație: „Adevăratul democrat este acela care respectă personalitatea, adică libera dezvoltare a omului în realizarea dispozițiilor sufleteşti, primite de el de la natură. Ce democrat este acela care împiedică dezvoltarea omului sub raportul proprietății?”[361].

Rezumând, *Personalismul energetic* reprezintă esențializarea gîndirii lui C. Rădulescu-Motru. Dacă altele ar fi fost condițiile sociale şi politice, probabil că am fi avut o ediție mult revizuită a scrierii sale. Oricum, notațiile din *Revizuiri şi adăugiri* sunt revelatorii pentru căutarea continuă a filosofului de fapte şi interpretări ale acestei teze originale despre structurarea existenței în forme variate de energie, şi unitatea lumii dată de energie. Personalismul energetic este o matrice, o paradigmă, o cale de explicare a tot ceea ce există.

9. Reverberații ale personalismului energetic în filosofia românească

Cartea a avut un ecou destul de mare în mişcarea culturală autohtonă. S-a remarcat dintru început noutatea ei, deşi despre subiect, după cum am văzut, autorul vorbea de vreo douăzeci de ani. A fost nevoie de o nouă generație care să-i recepteze opera cu accent pe ideea de personalism energetic.

O parte dintre comentatori se referă la caracterul de sistem al personalismului energetic, unii critici aşezându-l pe C. Rădulescu-Motru în imediata apropriere a lui Vasile Conta, alții dimpotrivă îl văd ca întâiul creator de sistem filosofic românesc.[362]

Nu mai puțin semnificativă rămâne preocuparea recenzenților față de răspunsul lui C. Rădulescu-Motru, în general acceptat, în cartea sa privind criza culturii şi civilizației europene. În fine, să reținem că interesul pentru personalismul energetic a crescut după apariția unei alte cărți, ce prelungea dezbaterea despre personalismul energetic la o problemă concretă – omul de vocație. Această scriere a trezit interes din partea tinerei generații de intelectuali datorită virtuții de a se aplica

asupra realităților româneşti. Nu ne poate scăpa amănuntul cu nimic nesemnificativ, anume că despre capodopera lui C. Rădulescu-Motru au scris tinerii, şi nici un filosof român, de notorietate în acel timp, nu a găsit de cuviință să se pronunțe: I. Petrovici, M. Ştefănescu, Traian Brăileanu, M. Ralea, P. Andrei etc. Revista lui D. Gusti, „Arhiva pentru ştiința şi reforma socială", nu a găsit loc s-o recenzeze. O revistă de prestigiul „Convorbirilor literare" nu i-a acordat spațiu de prezentare.

La puțin timp de la apariția cărții, Vasile Băncilă, un tânăr filosof, fost student al profesorului C. Rădulescu-Motru, dă la iveală, mai întâi în revista „Gândirea", apoi într-un studiu separat, o analiză amplă a acestei lucrări. Vasile Băncilă nu se mulțumeşte cu o simplă recenzie, ci găseşte oportun un examen al scrierii lui C. Rădulescu-Motru din necesitatea unei analize sistematice a uneia dintre operele fundamentale ale filosofiei[363]. Demersul său este prima exegeză a unei opere filosofice din cultura română, dată la iveală la un timp atât de scurt de la apariție. Motivația gestului trebuie găsită în interesul lui Băncilă în a clădi o teorie a autohtonizării filosofiei, iar lucrarea lui C. Rădulescu-Motru reprezenta, în viziunea lui, un instrument remarcabil de a justifica ideile sale. Filosoful are, aşadar, bucuria ca un student de al său să scrie un amplu studiu despre personalismul energetic: *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru*. Aşa cum povestea peste ani Vasile Băncilă, lucrarea a fost „scrisă aproape lângă Rădulescu-Motru. Eu scriam la Brăila şi trimiteam manuscrisele la Bucureşti şi C. Rădulescu-Motru le tipărea. Am arătat doar principalele înrâuriri care n-au fost cine ştie ce determinante pentru C. Rădulescu-Motru fiindcă el aproape că nu-l citise pe Mounier, dar doctrina personalismului se potrivea cu ideile acestuia"[364].

Stăruim numai asupra unora dintre aprecierile lui Băncilă, valabile în bună măsură şi astăzi. Mai întâi să reținem ideea că personalismul energetic este o sinteză de filosofie generală bazată pe psihologie[365]. Apoi, spune Băncilă, personalismul e faptul central al epocii moderne. El a dus la raționalism - rațiunea ca valoarea cea mai importantă a personalității umane. Personalismul a dus la marcarea diferențelor dintre popoare, la reformă religioasă, la democrație. C. Rădulescu-Motru a armonizat organic personalismul cu energetismul, la aceasta a contribuit „pasivitatea ori actualitatea capricioasă a societății româneşti"[366]. Exegetul remarcă puternicul rol educativ al filosofiei lui C. Rădulescu-Motru. Despre această latură definitorie a sistemului lui C. Rădulescu-Motru, Băncilă va scrie un alt studiu *C. Rădulescu-Motru pedagog*, publicat în 1932.

V. Băncilă crede că C. Rădulescu-Motru utilizează concepte biologice, dar la o simplă prezentare a acestora nu este greu de constatat caracterul lor filosofic, conferit în studiul personalismului energetic. Din acest unghi, recenzentul găseşte mai multe tipuri de Eu: Eul logic este un eu pasiv; Eul absolut, conştient şi armonizat, rezultat al reflexiunii; Eul metafizic este Eul unic, substanțial în afară de contingențe, legat de eternitate şi transcendent; Eul arhaic, persistent, primordial, dinamic; este mai mult simțit decât perceput. C. Rădulescu-Motru explică geneza şi istoria personalității energetice, Eul fiind un nucleu de energie, şi de fapt, cu acesta începe ființa umană[367].

Din examinarea lucrării, V. Băncilă ajunge la concluzia despre principiile ce diriguiesc concepția filosofului. Primul este istorismul, utilizat de C. Rădulescu-Motru în a cunoaşte geneza şi transformarea personalității. Al doilea principiu are în vedere personalitatea în genere. Al treilea, finalismul, adică determinismul este făcut vizibil de la efect la cauză şi se pune în relief ideea de scop. În fine, energetismul este definit ca substrat al oricărei realități.

Lucrarea lui Rădulescu-Motru a fost discută şi de alți comentatori. Ilie Gabrea apreciază efortul sisific al autorului *Personalismului energetic* de a impune evoluția firească a filosofiei în România: „În cultura română, dl. C. Rădulescu-Motru şi-a luat un rol destul de greu: acela de a provoca o mişcare filosofică fără filosofi, care să se simtă antrenați la filosofie de onoratul public"[368]. De aceea, filosofii români se pot număra pe degete. C. Rădulescu-Motru are o filosofie. Toate scrierile lui, începând cu *Problemele psihologiei* (1898) converg în a lămuri misterul persoanei umane: „Ideea personalismului energetic, frământată un sfert de veac în cugetarea adâncă filosofică plină de subtilități şi todeauna de o uimitoare prospețime a d-lui C. Rădulescu-Motru e aruncată acum pe tărâmul practicii. Nu-i trebuie decât să fie *bine înțeleasă*, pentru a-şi da rodul. E un cuvenit omagiu ce s-ar putea aduce autorului ei"[369].

N.I. Herescu crede că *Personalismul energetic* al C. Rădulescu-Motru: „vine tocmai în clipa în care, de la un hotar la celălalt al Europei intelectualul îşi asvârle ca pe o minge întrebarea: unde mergem? [...] Or, pe când toți cei de la noi se şi lase să adaptaze problemelor europene stările de lucruri româneşti, dl. Rădulescu-Motru, dimpotrivă, se întemeiază pe realități româneşti pentru a crea un sistem de cugetare valabil şi pentru Europa. Spre a ajunge aci, d-sa uzează de psihologie"[370]. C. Rădulescu-Motru pleacă de la distincția, fundamentală în psihologie, dintre individualitate şi personalitate. Acestea sunt cele două extreme între care pendulează tânăra cultură română: de o parte, mentalitatea

personalității, de cealaltă parte mentalitatea individualității; de o parte cultura rațiunii, de cealaltă cultura misticismului. Personalismul energetic e polul perfect contrar individualismului mistic al culturilor orientale. Personalitatea se aplică să observe şi să experimenteze utilizând deopotrivă observația şi experiența proprie: „Cartea d-lui C. Rădulescu-Motru ne aduce un prețios element de judecată în preziua războiului. Inegalitatea dintre Europa şi Asia, dintre rațiune şi misticism, inegalitatea fiindcă de fapt asistăm la un duel între un bătrân viguros şi un tânăr cu oase moi”[371]. Recenzentul remarcă aserțiunea lui C. Rădulescu-Motru „omenirea de mâine va avea un suflet energetic pe când omenirea de ieri îl avea mistic.”

Nicolae Tatu, consacră o amplă analiză doctrinei personalismului energetic, la patru ani de la apariția cărții.[372] După acest exeget, filosofia personalismului energetic s-ar include în seria sistemelor de filosofie a vieții. Prin personalismul energetic se urmăreşte constituirea unei sistematici a personalității, a unei ştiințe propriu-zise. Sub raport istoric, această doctrină „se integrează într-o lungă tradiție filosofică din cultura europeană, care a cunoscut mai cu seamă în filosofia postkantiană diferite aspecte ale personalismului. …Concepția lui Constantin Rădulescu-Motru înseamnă o nouă etapă în evoluția sistemelor personaliste, un pas înainte în cunoaşterea problemelor vechi, o perspectivă inedită şi cu orizonturi incomparabil mai vaste şi promițătoare”[373].

Filosofia *personalismului energetic* este apreciată drept o adevărată filosofie a culturii europene. Înscris în linia kantianismului şi a evoluționismului spencerian, sistemul filosofului român „prin contribuție ea depăşeşte cu mult granițele unei culturi naționale intrând în patrimoniul valorilor comune.” Concluzia lui Tatu este neechivocă: „Personalismul energetic este în cultura noastră prima gândire care se înfățişează ca un tot organic, ca o filosofie completă ce dă o explicare integrală problemelor care se pun omului.” Cu mult mai puțin analitică decât lucrarea lui Vasile Băncilă, întreprinderea lui N. Tatu lasă impresia mai mult de analiză encomiastică, justificată de faptul că C. Rădulescu-Motru era în acel moment, membru al P.N.Ț. Şi senator. Suita de articole semnate de Tatu vine după ce la sfârşitul anului 1930 se consumase schimbul de replici între Nae Ionescu şi C. Rădulescu-Motru. Acelaşi autor peste 11 ani va publică în revista „Saeculum” al lui Lucian Blaga un articol, eufemestic vorbind, destul de critic despre filosofia lui Rădulescu-Motru[374].

Tânărul pe atunci, Şerban Cioculescu, deja un temut critic literar, ține să zăbovească într-un articol asupra scrierii lui C. Rădulescu-Motru: „eminent filosof şi om de cultură” după cum îl caracterizează. Spiritul său

critic se produce şi aici, amintindu-i filosofului că realitatea socială, fie şi cea satului românesc, a cunoscut o evoluție: „Afirmația inițială a d-lui C. Rădulescu-Motru este oarecum antiştiințifică. Nimic nu e etern şi nimic nu este mobil…Satul românesc de astăzi, cu toată lipsa lui de gospodărie reprezintă o treaptă foarte înaintată față de satele trogloditice, de la începuturile vieții noastre rurale. Satul de un secol nu a mai fost în izolare de oraş. [...] concepția statică a d-lui C. Rădulescu-Motru nu rezistă înaintea netăgăduitei modificări biologice a satelor"[375]. C. Rădulescu-Motru s-ar înşela când afirmă: „satul românesc nu ia parte la formarea culturii româneşti. Contrariul e mai adevărat[376]. Şerban Cioculescu îi contrapune imobilității rurale evoluția către progres a societății româneşti: „Cultura românească, de la începuturile ei - Eliade, Lazăr, Asachi - s-a dezvoltat neîntrerupt pe tipul național de origine rurală. Populația târgoveță şi orăşenească se compune în cea mai mare parte din transplantați rurali - de prima, a doua sau a treia generație. [...] Sufletul românesc, indiferent de rural sau urban, se dezvoltă normal, potrivit structurii sale interioare. [...] În lipsa unui urbanism de origine feudală, ca în Ardeal, urbanismul românesc se afirmă că o formă de evoluție precipitată a târgului primitiv de formație economică, şi el însuşi de origină rurală." Dacă există ceva „imobil", susține criticul, atunci este „dispozițiunea românească de inactivitate, abulie şi absenteism moral, caracteristică deopotrivă tipului rural şi derivatului său urban [...]. A venit momentul unei autodeterminări pentru societatea românească"[377]. Ce îi sugerează sagacele critic? Reorganizarea materială şi culturală trebuie concepută pe tipul unui urbanism ştiințific. Spiritul raționalist al lui Cioculescu se vădeşte a fi ostil concepției conservatoare a lui Rădulescu-Motru.

M. Moldovan, asistentul său de la seminarul şi laboratorul de psihologie, după ce remarcă linia de continuitate între filosofie, psihologie generală, psihologie individuală şi psihologie practică, în centrul tuturor stând personalismul energetic, conchide despre virtutea formativă a lucrării: „Cartea profesorului C. Rădulescu-Motru capătă o nouă valoare, pe lângă cea ştiințifică, una practică şi națională: lucrarea de față trebuie să devină cartea de căpătâi a tuturor: tânăr, preot, învățător, politician; trebuie să fie un îndreptar pentru oricine are o răspundere în această țară"[378]. Putem spune că este uşor nepotrivită accentuarea ideologică şi practică, de către Moldovan, a acestei scrieri într-o revistă de strictă specializare ştiințifică, cu un public foarte restrâns.

În studiul *Criza culturii româneşti - schiță istorică* - Al. Dima valorifică idei ale lui C. Rădulescu-Motru din *Personalismul energetic*. În opinia sa, C. Rădulescu-Motru este primul creator de filosofie românească,

poziție contestată de alți exegeți. Autorul remarcă armonizarea, în gândirea sa, a dimensiunii naționale cu cea europeană, semn că, în epocă, tinerii intelectuali manifestau o atenție specială căutării soluției de realizare a unui echilibru între românism şi europenism: „În filosofie unde naționalizarea se face şi mai greu, tocmai fiindcă în acest domeniu cunoaşterea de sine a unui popor e şi mai limpede, ea s-a produs totuşi în zilele noastre prin sistemul de gândire al d-lui C. Rădulescu-Motru care ne-a dăruit în *Personalismul energetic* odată cu o filosofie europeană şi una românească, după cum singur o recunoaşte”[379]. Dima crede că naționalizarea filosofiei româneşti înseamnă că aceasta este creatoare a sufletului românesc, iar sistemul lui C. Rădulescu-Motru ar răspunde necesității de a edifica o psihologie şi o sociologie aplicate spiritului național spre a-l cunoaşte şi a-l modela printr-o etică în spiritul idealurilor timpului.

Acelaşi autor îi închină un studiu special, *Personalismul energetic al dlui C. Rădulescu-Motru* publicat, în 1927, în revista „Datina”[380], în care spune: „Ceea ce impresionează pe un spectator de ansamblu al operei general-culturale a filosofului nostru e în primul rând, admirabila sa unitate atât în părțile de preocupări deosebite ce o compun cât şi în creșterea ei în timp.” Dima face o amplă analiză scrierii lui Rădulescu-Motru, considerând-un îndreptar pentru tânăra generație.

Tot despre caracterul de călăuză al scrierii lui C. Rădulescu-Motru scrie Sm. M. Vizirescu, care crede că tineretul se încadrează perfect în doctrina personalismului energetic şi îşi adaptează ritmul său organic cu această filosofie românească. Ca formă de energie actuală, tineretul ar ține trează conştiința națională şi s-ar opune anarhiei sociale. C. Rădulescu-Motru „înțelegând mesianismul nostru, arată încotro trebuie să se îndrepte energia socială”[381]. Exegetul explică de ce generația tânără şi-a găsit ritmul ei sufletesc în filosofia personalismului energetic C. Rădulescu-Motru: „În această filosofie tendința către obiectivare şi ordine a energiei şi simțirii româneşti s-a întâlnit cu realitatea sufletească a unui tineret idealist, născut într-o vreme în care a domnit anarhismul personalității.”

Asemenea tuturor marilor opere ale culturii române, scrierea lui C. Rădulescu-Motru a avut de suportat acțiunea de interdicție şi de deformare a gândirii sale în prima perioadă a regimului comunist (1945-1964). S-au spus despre acest onest şi profund gânditor lucruri ce nu aveau nici o legătură cu sistemul său de gândire. S-a ajuns până acolo încât într-o carte[382] să se vorbească, pe zeci de pagini, despre iraționalistul, misticul, reacționarul C. Rădulescu-Motru, în pofida

evidențelor la îndemâna tuturor din opera sa. Tonul unui asemenea mod de a judeca filosofia lui C. Rădulescu-Motru a fost dat de nimeni altul decât Lucrețiu Pătrăşcanu.

Într-o conferință ținută în amfiteatrul Fundației Regale „Carol I" care, după cum C. Rădulescu-Motru însuşi consemnează, „a fost plin cu vârf", liderul comunist a încercat să demonstreze rolul filosofiei în a prevesti căderea regimurilor politice. Filosofia românească, reprezentată de C. Rădulescu-Motru, Blaga, P.P. Negulescu, Nae Ionescu, era caracterizată, de conferențiar, drept mistică. Pe C. Rădulescu-Motru l-a considerat idealist, în directă filiație cu Kant, şi cu concepții finaliste de personalism. Pătrăşcanu a susținut că toată filosofia europeană din care se inspiră filosofii români, este mistică. Intrigat de aceste judecăți hazardate, C. Rădulescu-Motru îi trimite lui L. Pătrăşcanu, ce anunțase publicarea unui volum despre filosofia românească, lucrarea *Personalismul energetic* însoțită de o scrisoare în care îl roagă „de a examina cuprinsul scrierii acesteia (în care este rezumată filosofia autorului cărții) pentru a se convinge că departe de a fi o victimă a misticismului eu sunt un adversar hotărât al misticismului"[383]. Pe 18 octombrie 1945, C. Rădulescu-Motru notează că a primit, la conacul său din Butoieşti, de la Pătrăşcanu, un plic cu câteva foi din manuscrisul lucrării sale *Despre filosofia românească*, în care era expusă concepția lui C. Rădulescu-Motru, fiind rugat să facă propriile observații. După lectura manuscrisului, filosoful apreciază că Pătrăşcanu i-a citit lucrările „cu mare atenţie şi cu multă competență. Dânsul a pătruns în miezul filosofiei mele, reuşind să descopere legătura mea cu apriorismul kantian, şi apoi partea de originalitate în trecerea spre Personalismul energetic"[384]. Nu este de acord cu Pătrăşcanu în ce priveşte opinia acestuia despre tendințele metafizice manifestate de personalismul energetic, cu argumentul că în *Personalismul energetic* se acordă o importanță deosebită ideii de Dumnezeu, dar apelând la un text al unei conferințe ținută de C. Rădulescu-Motru în fața Societății tinerilor creştini. C. Rădulescu-Motru reia argumentele sale subliniind că cele două orientări, materialismul şi idealismul nu mai satisfăceau, iar personalismul energetic era viabil deoarece, în persoana umană, se pot armoniza energia materiei şi creația ideativă.

C. Rădulescu-Motru i-a returnat lui Lucrețiu Pătrăşcanu, pe 19 octombrie 1945, prin I.M. Nestor, manuscrisul împreună cu răspunsul lui[385], replica sa nefiind luată în seamă de L. Pătrăşcanu, care şi-a menținut, în lucrarea sa, judecata despre misticismul filosofiei personalismului energetic: „Prin introducerea finalismului, ca mijloc de

explicare a vieții şi a lumii înconjurătoare, concepția sa a luat, a trebuit să ia o coloratură teologică. Aici este şi atingerea acestei concepții cu misticismul"[386]

Analiza exegezei despre lucrarea *Personalismul energetic* se opreşte aici. Să consemnăm numai reevaluarea concepției lui C. Rădulescu-Motru, începută în anii'60 ai secolului al XX-lea şi continuată până astăzi[387].

xxx

Lucrarea *Personalismul energetic* este capodopera lui C. Rădulescu-Motru şi a filosofiei româneşti. Personalismul energetic, contribuție a lui C. Rădulescu-Motru la dezvoltarea gândirii filosofice, este o viziune înrădăcinată în ştiință şi raționalism, ce depăşeşte pozitivismul şi susține virtuțile spiritului. Personalismul energetic reprezintă soluția filosofică, de o certă actualitate, a eternei probleme privind relația dintre personalitate şi natură, a cărei întemeiere se află în interpretarea proprie a marilor teme ale reflecției filosofice, cu deschidere spre problemele sociale naționale şi europene. Această concepție constituie esențializarea gândirii lui C. Rădulescu-Motru într-un sistem filosofic original despre personalitate – cea mai înaltă formă de energie cosmică. Prin originalitatea sa, personalismul energetic se înscrie între sistemele filosofice universale. Dacă nu ar fi fost hiatusul din cultura română din anii'50 din secolul al XX-lea, când grupările ştiințifice universitare alcătuite în jurul marilor personalități au fost obligate să se destrame, am fi avut astăzi o solidă şi prestigioasă şcoala românească a personalismului energetic.

VOCAȚIA, FACTOR DE PROGRES

După publicarea *Personalismului energetic*, în 1927, Rădulescu-Motru a recunoscut lipsa, din lucrare, a aplicabilității sistemului său filosofic la realitățile românești. Această lacună se resimțea întrucât nu dădea răspuns orientărilor și întrebărilor noii generații, care își exprimau, la sfârșitul anilor'30, crezurile și idealurile. Mircea Eliade, la vârsta de 20 de ani, eticheta, fără menajamente, intelectualii de vârf: „mai toți profesori universitari sau directori de reviste cultural-literare"[388]. Tinerii le cereau acestora profesionalism și performanță culturală asemănătoare celor din Europa. Ideile lui C. Rădulescu-Motru despre vocație răspund interesului existent în acea vreme pentru psihotehnică și taylorism, ceea ce este un argument al orientării sale scientiste, dar pentru că se vedea obligat să răspundă unor cerințe ale tinerilor, atașați foarte mult chestiunilor românești, a transpus gândurile lui în lucrări ce se voiau a fi un ghid spiritual pentru societate. În contextul anilor'30, este limpede că C. Rădulescu-Motru dorea ca prin cartea despre vocație să-și asume direct responsabilitatea de a îndruma tinerii. A resimțit reverberația ecoului *Personalismului energetic* în rândul tinerilor, dar nu în măsura de a influența mentalitățile și conduitele lor, iar în *Vocația* filosoful a oferit o soluție: „Rândurile noastre au de scop tocmai să înlesnească tinerilor români înțelegerea rolului pe care ei, prin vocațiile lor, vor avea să-l îndeplinească"[389].

1. Omul de vocație

C. Rădulescu-Motru a intuit mișcarea științei și tehnicii în prima jumătate a secolului trecut. Bine informat, nu numai din cărți de doctrină, dar și din presa cotidiană apuseană - zilnic avea program pentru lectura ziarelor -, filosoful a realizat că ascensiunea industrialismului și a mașinismului a creat un nou trend al evoluției lumii. Întrebarea ce și-o pune este cine poate stăpâni extraordinara forță dată de știință și tehnică? Răspunsul este indubitabil: omul de vocație va fi forța umană ce va domina realitatea creată de știință și tehnică. Din poziția lui de psiholog, el se vede îndrituit să examineze cultura popoarelor ca expresie a vocației, element fundamental în susținerea virtuților unui neam.

De data aceasta el nu mai stăruie asupra științei ca studiu al realității sub forma înlănțuirilor uniforme și constante dintre fenomene. Țelul rămâne examenul finalității științei și a tehnicii asupra personalității umane. Fiind lămurită, de el, problema personalismului energetic – știință a personalității -, în acest op, *Vocația*, gânditorul părăsește firul esențial al lucrărilor sale de până atunci – interpretarea filosofiei ca știință despre existența în totalitatea ei. *Vocația* este prima lucrare a lui C. Rădulescu-Motru de tranziție spre marile sale scrieri etno-culturale.

C. Rădulescu-Motru anunță ideea de vocație în scrieri anterioare[390]. În *Elemente de metafizică* vorbea de omul de vocație, ca finalitate a oricărei metafizici, fiindcă acesta dispune de o asemenea conștiință, și este creator al producțiilor culturale moderne: „Mulțumită oamenilor care au simțit în ei puterea vocațiunii avem știința și cultura de astăzi. Pârghia cea mare a progresului este vocația.

Omul care simte în el o vocație este un transformator de energie. El este profetul personalismului energetic, spre care evoluează realitatea întreagă.

În vocație se întrupează la un loc cele mai înalte însușiri morale și intelectuale ale sufletului. De aceea nu este deloc o coincidență că popoare care au avut în sânul lor mai mulți oameni de vocație, acelea au progresat mai mult.

Vocația face pe individ să se simtă ca o parte necesară totului; ca un factor predestinat să fie așa cum este, fiindcă altfel nici realitatea nu ar fi așa cum este. Acel ce se simte cu o vocație, se simte cu o responsabilitate cu el însuși”[391].

C. Rădulescu-Motru folosește termeni care au același înțeles ca și termenul de vocație, anume „oameni excepționali”, „oameni mari”, „oameni aleși”, „inovatori.” Nu credem că noțiunile amintite se identifică între ele. Este adevărat, vocația ține de un anumit profil psihologic și social al individului, dar C. Rădulescu-Motru lămurește limpede sensul real al termenului de vocație.

În *Personalismul energetic*, ideea de vocație este mai mult implicită și ea derivă, fatalmente, din concepția generală despre energie ca unitate între natură și om. C. Rădulescu-Motru luminează ideea de vocație, iar omul de vocație este conceput ca profesionist: „În lumea modernă sunt atâtea forme de personalitate câte profesiuni sunt. Aceasta în principiu. În practică, lumea modernă este încă departe de a avea o personalitate în fiece profesionist, și aceasta din cauză că munca modernă nu este pe deplin liberă. Sunt mulți opriți de la vocația lor; mulți, muncitori prin constrângere. Profesionist, în adevăratul înțeles al cuvântului,

este omul care consideră profesia, nu ca pe un mijloc de câştig, egal oricărui alt mijloc, ci ca pe o chemare hotărâtoare pentru întreg rostul vieții sale. Profesionistul adevărat este totdeauna creator în profesia sa, fiindcă totdeauna din iubirea pentru profesie iese perfecționarea acesteia. Un asemenea profesionist este aceea ce am numit personalitate energetică."[392] La o analiză ulterioară, gânditorul a găsit de cuviință să descifreze noi sensuri vocației, de unde a rezultat decelarea unei diferențe remarcabile dintre omul de vocație şi personalitate.

În *Vocația*, C. Rădulescu-Motru dă concretețe ideii exprimată în *Elemente de metafizică* şi exemplifică filosofia personalismului energetic prin omul de vocație. Preocupat de modul cum a fost studiată vocația, el constată neglijarea ei de toate disciplinele umaniste. Pedagogia o face „în silă", iar „Psihologia …se fereşte să o cerceteze mai de aproape" pe când „sociologul este certat cu studiul vocației"[393], susține autorul. Doar pentru criticul de artă vocația „are un farmec special", însă nici acesta nu o examinează sistematic. Biografii acordă interes vocației datorită analizei evoluției vieții marilor creatori: „Singurii cercetători, cari aduc o contribuție mai însemnată la cunoaşterea vocației sunt biografii personalităților marcante."[394]

Cum se explică starea precară a cunoaşterii unei probleme cum este vocația, de acută actualitate în orice societate civilizată? Filosoful vede cauza în specializarea ştiințifică axată pe studiul unui obiect, şi crede că dezvoltarea ştiinței trebuie să conducă, inevitabil, la dispariția specialistului rigid, şi astfel, s-ar impune cercetarea, de către un specialist, a mai multor teme ştiințifice. Faptele de vocație vor face, spune Rădulescu-Motru, obiect al unor studii multidisciplinare. Sunt două ştiințe, afirmate timid, tipologia şi caracterologia, care se vor constitui în două capitole ale ştiinței vocației. În perioada premodernă a existat o extindere exagerată a vocației: „Vocația era amestecată cu predestinația, şi ca atare pusă în legătură cu arta divinației"[395], însă, astăzi, are loc o îngustare a acesteia. Din cauză că de un asemenea subiect s-au ocupat, în trecut, astrologii şi chiromanțiştii, oamenii de ştiință manifestă rezerve față de studiul acestuia, ocupându-se doar de aptitudinile copilului. Primii psihologi, interesați de vocație, s-au ocupat numai de măsurarea datelor simțurilor, de memorie şi atenție. S–a dovedit greşită această analiză pentru că punea accent pe o anumită funcție a personalității. Or, susține C. Rădulescu-Motru, nu poate fi acceptată o asemenea înțelegere a vocației, dată fiind dimensiunea ei definitorie pentru personalitatea concepută ca totalitate: „Vocația nu este legată de o anumită aptitudine, ci ea este legată de întreaga constituție fizică şi morală a omului"[396]. Aşadar, omul, în realitatea lui plenară, este apt de vocație.

De la această premisă, cu un puternic accent umanist, filosoful trece la discutarea unui fenomen social şi economic, dominant în lumea secolului al XX-lea: maşinismul, incriminat pentru crearea iluziei privind rolul său în naşterea şi perpetuarea progresului. Autorul recunoaşte că maşinismul a revoluționat lumea, şi aceasta s-a concretizat în sporirea comunicării între popoare şi a confortului material, dar este discutabil că maşinismul ar putea înlocui forța de muncă umană. C. Rădulescu-Motru aduce argumente împotriva ideii despre om, identificat cu o maşină, deoarece analogia, ca metodă, nu ar duce la rezultate consistente. De aceea, între tehnica maşinii şi tehnica muncii omeneşti nu se poate stabili un paralelism. Viziunea umanistă se degajă cu multă pregnanță din viziunea sa, întrucât el concepe omul ca o ființă irepetabilă, şi deci inimitabilă: „Maşina reprezintă o mică parte din aceea ce este organizarea muncii omeneşti; anume partea cea mai superficială. Ea este un simplu multiplicator al producției economice. Ea prelungeşte funcțiunile sufleteşti, fără să le poată înlocui pe acestea vreodată"[397]. Maşina este doar un instrument, lipsit de orice stare sufletească. Ea nu trăieşte, nu simte, nu se bucură şi nici nu suferă pentru rezultatele ei. Gânditorul ne propune ca, în locul iluziei date de tehnica maşinii, să cunoaştem adevărata evoluție a muncii, fiindcă numai astfel se poate vedea rolul jucat de vocație în ființarea omului. Încă de la începuturile muncii umane, vocația este legată de structura omului întreg. Vocația se manifestă numai în libertate, deoarece munca liberă derivă din vocație: „Din nefericire, dispozițiile spre o muncă liberă s-au manifestat rar. [...] Au muncit, în mod nesilit, foarte puțini"[398], asertiune întrutotul valabilă şi astăzi.

2. Profesionistul şi omul de vocație

Trebuie spus că filosoful, deşi ținteşte să asigure continuitatea între *Personalismul energetic* şi *Vocația*, în fapt, produce o falie între cele două scrieri din cauza sensului acordat tipului reprezentativ, luat în seamă. În prima scriere, el crede că profesionistul este cel care exprimă, cel mai bine, personalismul energetic. Personalitatea „este profesionistul care, fără să facă pe apostolul, a realizat o tehnică nouă, morală sau materială, pe urmele căreia viața socială are un câştig de bunuri"[399]. Maşinismul se înscrie firesc în seria produselor create de profesionist, adevăratul ferment al civilizației industriale.

În *Vocația*, gânditorul realizează primejdia reprezentată de exacerbarea influenței tehnicii în viața socială şi umană, şi, din acest unghi, întreprinde critica maşinismului întemeiată în realitatea manifestă a

acestui fenomen cu implicații adânci în structurarea personalității şi a relațiilor sociale. Ce tip de personalitate poate oferi maşinismul? Din desfăşurarea acestui proces economic a rezultat, netăgăduit, că unul din efectele sale importante este reducerea ființei umane la statutul de simplă forță de muncă. Fără să o spună direct, C. Rădulescu-Motru vizează actul alienării omului modern, generat de tehnica maşinismului prin imensitatea de produse standard create de el însuşi, de care însă viața sa depinde, sau pur şi simplu este dominată de ele. Filosoful, sesizând acest impas, caută, în om, acele dimensiuni ce-l pot autonomiza în raport de tehnică, pe care tot el a creat-o. Acestea sunt exprimate de vocație, element care tocmai lipseşte profesionistului: „Un om de vocație se îndreaptă spre munca pe care o cer dispozițiile adânci ale sufletului său. El se întregeşte cu opera pe care o produce. Este conştiincios, fiindcă în conştiința sa scopul muncii şi scopul existenței se identifică. Este original, fiindcă normele sale de muncă nu vin din imitația altora, ci din desfăşurarea firii sale proprii. Profesionistul este mai puțin conştiincios şi mai puțin original. El poate adesea să fie foarte talentat. Nu aptitudinile îl diferențiază de omul de vocație, ci structura caracterului. Moralitatea este una în omul de vocație, şi alta în profesionist. Moralitatea în înțelesul de consecvență cu sine însuşi. Era profesionismului a înlesnit calea spre maşinism”[400]. Profesionismul nu a apărut din profunzimea psihologiei umane, ci a fost creat de spiritul profesional şi de concurența pentru câştig. Din acest motiv, maşinismul nu poate fi expresia ultimă a idealului omenesc, doar munca pornită din vocație poate să-l atingă: „Munca de maşină are numai aparența de a fi la baza progresului social, prin larga ei răspândire. În fond, ceea ce susține progresul social este muncă din vocație. În aceasta din urmă se găsesc germenii de spontaneitate şi originalitate fără de care nu poate fi o viață de cultură. Şi omenirea nu va putea progresa decât în viața culturii diferitelor sale popoare”[401].

În argumentarea tezei sale despre vocație, C. Rădulescu-Motru aduce un argument foarte sugestiv, cel al mâinilor, de care dispune fiecare om şi toți membrii unei societăți dar, deşi orice om şi orice popor dispune de acelaşi instrument, rezultatele sunt diferite: „Aceleaşi mâini le are omenirea peste tot pământul, cu toate acestea deprinderile la muncă sunt deosebite de la popor la popor. Fiecare popor îşi are ritmul său de muncă după mişcările diferențiate ale mâinii. [...] fiecare îşi are munca sa originală, fiindcă îşi are mâna din moşi strămoşi predispusă pentru anumite mişcări”[402]. Munca fizică şi munca intelectuală pot fi imitate, însă ele sunt productive numai în măsura în care sunt expresia dispozițiilor înnăscute ale omului. Munca este concepută de filosof ca act derivat din

aptitudinile individuale. Prin urmare, orice ființă umană dispune, într-un grad sau altul, de aceste dispoziții înnăscute ale sufletului, şi deci este capabilă de o activitate productivă. Raportat la popor, diferențierile rezultate din dispozițiile lui înnăscute sunt determinate de diferențierile energiei mediului în care el trăieşte. Identitatea unui popor este afirmată de produsele muncii sale, integrate în cultura sa: „O cultură este cu atât mai originală, cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o. Şi fondul propriu al poporului este cu atât mai expresiv răsfrânt, cu cât dependența lui de caracterele permanente ale energiei mediului regional este mai credincios păstrată. Popoarele cu o cultură originală găsesc în cultură o creştere spirituală a rădăcinilor lor pământeşti. De aceea asemenea popoare reprezintă unitatea lor sufletească, ca turnată dintr-o bucată. Culturile de împrumut sunt în schimb apanagiul popoarelor cu domiciliu anonim. În ele dependența de mediu este ruptă sau întâmplătoare"[403]. Autorul face o diferență interesantă, de mare actualitate. Indivizii din popoarele anonime se pot simți mai bine decât cei ai popoarelor cu o cultură originală, dar le lipseşte „cinstirea posterității." Ca să exişti ca entitate este necesar să arăți celorlalți moştenirea proprie şi s-o marchezi periodic: „Căci operele omeneşti durabile sunt numai cele care continuă viața izvorâtă din adâncul mediului original."

Chestiunea originalității unei culturi este mai complexă decât o expune filosoful. Autorul neagă orice virtuți împrumutului, fără să ia în seamă producerea schimbării culturale prin difuziunea culturală. Societatea, care împrumută de la o altă societate, poate să aibă avantajul de a nu mai repeta greşelile comise în actul de dezvoltare. Unele țări, cu experiență în activitatea industrială, au fost depășite, ca nivel de producție şi calitate, de alte țări. Este de notorietate exemplul Japoniei. Prin împrumuturile de inovații tehnologice şi ale unor moduri de organizare economică din țări occidentale şi din S.U.A., a reuşit să le depăşească în ramuri economice de vârf (industria de automobile, electronică, informatică, televiziune). Este adevărat, nu se poate împrumuta, uşor, orice. Procese tehnice şi ştiințifice pot fi împrumutate fără nici o dificultate de către o societate, în schimb preluarea credințelor, a modurilor de viață sau a valorilor se realizează numai prin o selecție puternică. De aceea, împrumutul este o cale de schimbare în orice societate, dar intensitatea, conținutul şi formele lui sunt în raport de modelele de împrumut ale fiecărei societăți. Ceea ce este benefic pentru o societate, urmare a împrumutului dintr-o altă societate, poate reprezenta un pericol pentru o altă societate care face acelaşi împrumut.

Ajunşi în acest punct să stăruim asupra uneia din trăsăturile definitorii ale vocației – originalitatea. C. Rădulescu-Motru constată, cu o anumită surprindere, confuzia făcută între originalitate şi alte manifestări ale conduitei umane: „Originalitatea se confundă prea adeseori cu noutatea, cu extraordinarul şi cu excentricul”[404], situație întâlnită mai ales în literatură. „Vocația îşi are temeiul în existența culturii”, spune cu claritate Rădulescu-Motru .

După excursul în conținutul muncii, filosoful descrie omul de vocație. Acesta munceşte fără a ține seama de interesele sale proprii, țintește spre interese personale înalte, ia interesele sociale drept interesele lui proprii, face întotdeauna un calcul riscat, într-un cuvânt, el se concentrează pe motivele intrinseci activității şi ignoră orice motiv extrinsec. La profesionist, raportul dintre cele două tipuri de motive este invers, adică accentul cade pe motivele extrinseci. Diferența dintre profesionist şi omul de vocație stă în aceea că, pentru primul, munca este susținută prin intervenția unor interese externe, pe când munca omului de vocație se susține prin impulsul dat de natură. Unul este legat de interese materiale şi schimbă profesia, celălalt „urmează înainte contra tuturor intereselor contrarii, fiindcă se simte chemat”[405]. De aceea, societatea dispune de foarte mulți profesionişti şi de foarte puțini oameni de vocație.

Interesante observații face gânditorul despre interesul omului pentru muncă: „Omul nu este însă muncitor prin instinct, ci prin educație, dacă nu chiar prin silnicie”[406]. Fără să insiste pe această idee, el lansează o provocare tulburătoare în ce priveşte condiția umană. Omul nu se naşte cu disponibilitatea pentru muncă, aşadar ea nu este o necesitate primară, pe care neapărat trebuie să şi-o satisfacă, aşa cum procedează cu setea, foamea etc. Omul devine forță de muncă în îndelungatul şi dificilul proces de socializare. Atunci înseamnă ca şi vocația se cultivă prin mijloace educative. Cu toate acestea, autorul aminteşte de geneza vocației în instinct, detectabilă mai ales la oamenii politici dând, ca exemplu, nume care nu prea au nimic în comun între ele: Jeanne d’Arc, Napoleon, Bismarck şi Mussolini.

După Rădulescu-Motru, rolul social al vocației apare vag şi intermitent. Întrucât societatea se axează tot mai mult pe omul de vocație, ea este obligată să organizeze educația vocației, iar în programa şcolară ar trebui să se acorde un loc şi pentru pregătirea vocației. De aici încrederea care trebui investită în virtuțile psihotehnicii: „Nu este departe ziua, când va sta în puterea psihotehnicianului să dea diferențierea aptitudinilor pe care se fundează originalitatea creatoare a viitorului

om de vocație. S-a ajuns destul de departe cu diferențierea aptitudinilor pe care se fundează tipul de criminal, de antisocial şi de dement, de ce n-ar veni şi timpul când să se diferențieze, de omul obişnuit, tipurile de elită ale oamenilor chemați la o muncă de creație?"[407]. Într-adevăr, psihotehnica a ajuns la rezultate remarcabile, testele de orientare şcolară şi profesională sunt o mărturie evidentă, şi astăzi resursele umane sunt gestionate pe baza testării aptitudinilor profesionale. Orice selecție profesională în țările industrializate are la bază măsurarea prin tehnici speciale a disponibilității pentru munca prestată. S-a adeverit, pe deplin, proiecția filosofului român din anul 1932, anume acest tip de selecție va fi adoptat, după ce popoarele vor realiza rolul social pe care îl are vocația de îndeplinit ca factor obiectiv în dezvoltarea societății.

Este omul de vocație total diferit de profesionist? Răspunsul este greu de formulat, deoarece, după cum afirmă C. Rădulescu-Motru, aptitudinea vocațională este o aptitudine greu de diferențiat de aptitudinea profesională. Deosebirea dintre cele două realități apare din motivarea exprimată în exercitarea unei activități. Omul de vocație se distinge prin sentimentul de răspundere față de viitor, el fiind prea puțin interesat de ceea ce-i se întâmplă lui în viața cotidiană. Totuşi o delimitare între profesie şi vocație se impune. Profesia nu se reduce la vocație. Într-o profesie pot activa oameni fără vocație. Chestiunea este dacă poate să existe o profesie în care afirmarea omului de vocație este imposibilă. În acest sens, C. Rădulescu-Motru o spune limpede: profesia care nu are printre practicienii ei oameni de vocație este o profesie fără atracție, adică „Este o profesie fără nimb de glorie"[408]. În orice profesie există persoane care depăşesc nivelul repetabilității operațiunilor de muncă şi sunt capabile să producă inovația în acel domeniu profesional: „Vocația înnobilează profesiunea. Ceva mai mult. Structura tehnicii profesionale, câtă vreme nu este ajunsă la rutină, cere rolul vocației"[409]. În toate profesiile, de la cele mai simple până la cele intelectuale, se manifestă anumite calități, iar vocațiile sunt în orice activitate.

Exegetului nu-i putea scăpa un aspect esențial al discuției despre vocație, anume creativitatea. Gânditorul respinge teza că vocația ar fi un semn al norocului sau al predestinării: „Omul de vocație nu este un om norocos. Împrejurările singure nu fac vocația. Pentru ca să se producă vocația, mai trebuie şi un suflet potrivit împrejurărilor"[410].

Dacă prin creație se înțelege o activitate ieşită din neant sau din pură libertate, cu o existență deasupra timpului şi spațiului atunci avem doar o pură iluzie. În înțeles ştiințific: „creația este o activitate determinată de finalitatea naturii, şi anume este o activitate de realizare,

care urmează vocației. Despărțită de vocație, creația spiritului este fără înțeles precis. Spiritul nu intră în activitate decât chemat de condițiile istorice ale omenirii"[411]. În concepția lui C. Rădulescu-Motru, nici un spirit nu se ridică deasupra timpului şi nu acționează în eternitate, dar sunt spirite care înțeleg mai mult, şi spirite care înțeleg mai puțin cerința timpului lor: „Spiritul omenesc este creator sub condiția de a realiza o operă la care era de mai dinainte predestinat. Adică el este realizatorul unei chemări sau vocații"[412]. Aşadar, creatorul se distinge printr-o vocație căreia trebuie să i se conformeze în funcție de exigențele istorice. În acest sens, se aminteşte de limitarea puterii creației la cultura unui popor: „Nu este operă care poate fi mutată, de la un popor la altul, fără ca să-şi piardă valoarea. Fiecare are valoare, întrucât s-a produs în momentul istoric, în care ea a fost aşteptată"[413]. Un produs cultural poartă pecetea inconfundabilă a valorii naționale. Chestiunea este cu mult mai complexă decât apare în gândirea lui Rădulescu-Motru. O creație culturală este perenă, axiologic, dincolo de conotațiile particularismului etnic sau național, tocmai datorită problematicii umane generale receptată, ca atare, în orice timp şi în orice loc.

Un aspect relevant îl reprezintă raportul dintre om şi tehnica profesiei, pe care C. Rădulescu-Motru îl vede a fi unul foarte greu de armonizat, deoarece partea cea nobilă din sufletul omenesc este dificil de ajustat. Spre deosebire de autorii care au identificat creativitatea cu capacitatea intelectuală: gândirea creativă (W. James), gândirea divergentă (E. P. Torance, J. P. Guilford), imaginația creatoare (Th. Ribot), inteligența fluidă (R.B. Cattell), imaginația constructivă (Alex. Osborn), imaginația acomodativă prin depăşire (J. Piaget), gânditorul român lasă a se înțelege că vocația este o dimensiune a creativității. Astăzi, creativitatea este descrisă ca aptitudine complexă, distinctă de inteligența orientată către diversitatea soluțiilor şi rezultatelor.

Pentru C. Rădulescu-Motru, procesul de formare a oamenilor de vocație impune un cadru specific, şi de aceea el a prevăzut organizarea învățământului pe clase speciale pentru copiii supradotați, idee confirmată de managementul unor instituții şcolare de astăzi: „Şcolile viitorului vor avea clase, dacă nu pentru supranormalii singuri, cel puțin vor avea clase pentru copiii care sunt deasupra mediocrității. Odată aleşi, viitorilor oameni de vocație le trebuie metodele potrivite de educație. Aici va fi o mare greutate. Copiii supradotați nu vin pe lume cu anumite dispoziții speciale pentru mai multe posibilități de muncă. Aceea ce face caracterul lor distinctiv este uşurința cu care îşi perfecționează deprinderile de muncă. În sufletul lor este înnăscută

tendinţa spre originalitate. Simt în ei ca o plăcere impulsul către muncă”[414]. Imboldul către vocaţie trebuie dirijat. Cum? C. Rădulescu-Motru apreciază că şcoala trebuie să cuprindă pe aceşti copii, înainte ca ei să treacă în forma de pregătire într-o specialitate. În programul lor, aceste şcoli să aibă prioritate la copiii dotaţi pentru creaţia literară, exerciţiile libere „provocate de imaginaţia creatoare a copilului”, iar în pregătirea viitorilor tehnicieni abstracţiile matematicii să nu ocupe locul principal „ci numai exerciţiile de raţionament funcţional.” În formarea viitorului om de vocaţie trebuie îndeplinită o condiţie: „şcoala să ţină în jurul copilului bine dotat o atmosferă de sinceritate sufletească”[415]. Din perspectivă pedagogică, aceşti copii trebuie să lucreze împreună, deoarece astfel îşi pot stimula aptitudinile.

Chestiunea educării copiilor supradotaţi este astăzi mult discutată. Nu s-a ajuns la un consens în ce priveşte modalitatea cea mai eficientă şi cadrul optim de pregătire a acestora. Se recunoaşte că individualizarea copilului la nivelul întregului învăţământ şi la toate disciplinele nu este posibilă, ea se adresează la grupuri mici sau la un singur elev.[416] De regulă, principiile diferenţierii didactice se aplică la copiii cu dificultăţi de învăţare, cu tulburări de comportament. Celor dotaţi nu li se acordă o atenţie specială tocmai fiindcă dispun de calităţi ce nu ar mai necesita o anumită îndrumare sau asistenţă. În esenţă, rămâne de descoperit originalitatea copiilor supradotaţi în acţiuni de învăţare şi de aplicare a cunoştinţelor. Tendinţa generală a învăţământului contemporan este masificarea lui, creşterea prin extensie la toate categoriile de copii, ceea ce, evident, creează o anumită stare de marginalizare a copiilor supradotaţi. Trebuie să spunem că în anumite ţări asistăm la asigurarea de condiţii speciale de pregătire a copiilor supradotaţi, este adevărat doar celor ce au şansa să fie selectaţi. Oricum, ideea lui C. Rădulescu-Motru despre pregătirea diferenţiată a copiilor supradotaţi s-a confirmat, numai că intervin multe dificultăţi ce ţin de mentalităţi şi situaţiile reale de punere a ei în practică.

3. Raportul cultură-civilizaţie

Analiza vocaţiei îi prilejuieşte autorului lansarea de consideraţii despre o temă, actuală dintotdeauna în epoca modernă, anume relaţia dintre cultură şi civilizaţie. Avansul tehnicii şi al ştiinţei, întruchipat în patrimoniul civilizaţiei, a ridicat întrebarea legată de concordanţa sau discordanţa dintre cultură şi civilizaţie. Aceasta din urmă exprimă capacitatea omului de a construi material, în acelaşi mod peste tot. Civilizaţia duce, inevitabil, la uniformitate şi la estomparea a ceea ce

este specific. Şi de această dată, în discuție este originalitatea actului uman. În civilizație originalitatea ar fi diminuată, pentru că aici nu ar fi nevoie de o sondare puternică a sufletului uman. Critic cu ideile unor filosofi cu circulație în Occident – Spengler, Kayserling, Berdiaev –, care acreditează un conflict între cultură şi civilizație, gânditorul român le demonstrează falsitatea, întrucât în viziunea acestora comunitățile naționale se regăsesc în dimensiunea lor reală doar în cultură, popoarele cu originalitate au cultură, iar cele fără originalitate au numai civilizație. Operele de cultură țâşnesc din adâncul personalității popoarelor, pe când operele de civilizație sunt simple îndemânări tehnice, fără profunzime sufletească. Astfel, se ajunge la concluzia, nefirească, despre civilizație ca factor de ucidere a spiritualității, în timp ce cultura este percepută ca expresie a vieții.

C. Rădulescu-Motru constată, mai întâi, imprecizia celor doi termeni: cultură şi civilizație, şi își propune să-i clarifice. S-a observat prezența, în producția oricărei opere culturale, a doi factori de muncă: unul personal şi altul colectiv sau tradițional. Primul joacă un rol semnificativ în artă, cel de al doilea în ştiință şi tehnică, religie şi instituțiile juridice. În toate ramurile de activitate, personalitatea individuală şi moştenirea colectivă sunt nelipsite și se susțin reciproc: „invenția și tradiția merg, nu numai împreună, dar formează un tot dinamic." Nici o operă nu poate fi expresia exclusivă a tradiției sau numai a invenției. Există o deosebire între cultură şi civilizație în funcție de ponderea ocupată de unul dintre cei doi factori, şi astfel epocile de cultură sunt epoci de artă națională, iar când invenția este redusă, ne găsim în perioada de civilizație. Filosoful nu găseşte satisfăcătoare o asemenea explicație cum că în operele originale se recunoaşte cel mai bine firea unui popor. Dimpotrivă, spune el, în dezvoltarea popoarelor, normală este civilizația şi nu cultura. Aserțiunea că civilizația vine după cultură, ca fază de decădere, nu se justifică prin fapte: „Dimpotrivă, civilizația constituie fondul permanent pe care se ridică în mod vremelnic epocile de cultură"[417]. Convingerea sa este că nu există un antagonism între cultură și civilizație, și nimic nu justifică teza despre civilizație ca etapă de declin a culturii. Ambele coexistă. O cultură se naşte într-o civilizație, și originalitatea ei provine din evoluția civilizației. Așadar, C. Rădulescu-Motru are o concepție proprie despre civilizație, opusă curentului de negare a virtuților civilizației afirmat cu putere în Occident în perioada interbelică, şi continuat, în varii forme, până astăzi.

În alt registru, filosoful abordează vocația religioasă, văzută ca o componentă a conştiinței sociale a grupului: „Experiența religioasă este lăuntrică şi subiectivă. Faptele ei stau în raporturi de valoare, sau

de prețuire. Faptul religios există, întrucât există o conștiință care să-l prețuiască." Sociologic, într-adevăr, religia este un act de valorizare a unui act divin dar nu de către conștiința individuală: „Faptul religios este și el prins în conștiința omenească printr-un raport de valoare. El consistă în acordul fericit al unor emoții profund antagoniste"[418]. În susținerea religiei, rolul decisiv îl are tradiția, și în legătură cu acest concept C. Rădulescu-Motru oferă câteva aprecieri, întru nimic amendabile, nici astăzi după nenumărate tomuri ce s-au scris despre acest subiect: „Pentru cunoștințele științifice tradiția este un suport util, dar nu indispensabil. Pentru religie, tradiția este însăși condiția sine-qua-non de existență. Aceea ce trăiește în tradiție, trăiește și în religie. Tradiția pentru religie n-are rolul unei operații de comunicare, nu este o transmitere de fapte memorate, ci este o continuă verificare a persistenței valorilor. Tradiția este însăși viața religiei. Ce a pierit din tradiția religioasă a unui popor, nu se mai poate regăsi în documentele bibliotecilor, cum se pot regăsi adevărurile științifice, ci este pierit de-a-binelea pentru totdeauna./La cunoștințele științifice tradiția este pusă în serviciul invenției, pe când la valorile religioase invenția este pusă în serviciul tradiției. Individul care găsește o scară nouă de valori religioase este un eretic, pe când individul care găsește o nouă metodă de cercetare științifică este un adevărat om de știință"[419]. Există o vocație religioasă, însă ea este „sui generis" întrucât servește la conservarea specificului etern din sufletul fiecărui popor. Originalitatea unui om de vocație religioasă se exercită în realizarea unificării și adâncirii valorilor religioase, condiție neregăsită la multe popoare: „Puține popoare îndeplinesc astăzi condițiile cerute pentru o adevărată viață religioasă. Mai la toate întâlnim o viață pe etaje. De aceea să nu ne mirăm când constatăm că vocațiile religioase sunt așa de rare"[420].

În context, C. Rădulescu-Motru îl citează pe Max Weber cu a sa *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, în care vocația este impregnată religios. Sociologul german examinează rolul protestantismului, prin modelul de muncă profesională văzută ca o vocație rezultată din asceza creștină, în evoluția capitalismului. Pentru filosoful român, vocația vine din ființa umană și este un dat natural.

O altă înrudire poate fi stabilită cu gândirea lui Nietzsche, cel despre care a scris primul în cultura română. Amândoi pornesc în studiul omului de vocație de la fondul biologic, adică natural, numai că C. Rădulescu-Motru nu reduce omul de vocație la supraom, sau la persoana cu voință de putere. În viziunea sa, omul de vocație dispune de un fond aptitudinal ce este pus, în mod conștient, în acțiune spre binele tuturor.

4. Omul de vocație şi personalismul energetic

Tipul de vocație teoretizat de C. Rădulescu-Motru este cel ce sintetizează personalismul energetic. Omul de vocație depăşeşte activitatea obişnuită a personalităților productive, mai ales în ce priveşte calitatea. El are o productivitate, originală şi închinată binelui social. Nu este foarte clar dacă prin om de vocație C. Rădulescu-Motru înțelege elita, la care, de altfel, nu face nici o referire. Din scrierea lui ar reieşi un sens mai apăsat orientat către elită, mai ales atunci când aminteşte de indivizii supradotați. Omul de vocație se remarcă prin dezinteres, dar cu grijă mai multă decât ceilalți față de interesele neamului sau ale societății. Un asemenea om munceşte fără a urmări un profit material bine calculat. Filosofiile personaliste au căutat să explice caracterele diferențiale ale omului de vocație prin ipoteze îndrăznețe: mâna lui Dumnezeu, norocul, geniul cel bun al neamului, inconştientul, dar toate nu au avut succes deoarece caută să explice vocația în acțiunea forțelor extraordinare sau supranaturale: „Căci omul de vocație este, înainte de toate, om. Explicarea lui trebuie să se facă înlăuntrul experienței în care se produce organizarea personalității omeneşti obişnuite”[421]. Această subliniere merită a fi marcată pentru a împlini adevărata idee a lui C. Rădulescu-Motru despre omul de vocație, - ființă umană care cunoaşte toate bucuriile şi necazurile specifice unui om normal. De aceea, lui nu trebuie să-i se dea o altă ipostază, dar nici nu se cuvine a-l confunda cu orice tip de om. Omul de vocație, față de omul obişnuit, este un producător, care îmbogățeşte societatea cu opere originale şi de valoare durabilă, urmare a folosirii, în mod instinctiv, a dispozițiilor pe care el le are de la natură. Toate aceste capacități sunt folosite dincolo de orice particularitate a eului, adică nu au nici o importanță, în acțiunea lui, orientările sale personale. Totuşi, credem că este dificil de a despărți interesele omului de vocație de orientarea aptitudinilor sale într-o anumită direcție dorită de el. Altfel, s-ar ajunge la a-l concepe ca pe un robot programat de dinainte să aplice anumite comenzi. Pe de altă parte, omul de vocație nu este scutit de derapaje de la conduita morală. Omul de vocație acționează în virtutea aptitudinilor sale inconştiente, însă se lasă condus de propriile valori şi de cele ale mediului în care trăieşte. Omul de vocație este un om excepțional şi pe bună dreptate filosoful susține: „Pe omul de vocație se susține în bună parte progresul social”[422].

Studiul acestui tip de om face obiectul unei ştiințe, ştiința a vocației, care începe cu enumerarea şi clasificarea manifestărilor modeste, produse în experiența zilnică de dispozițiile spre vocație ale sufletului omenesc, şi continuă cu fixarea caracterelor specifice ale vocației, pe baza

cărora se poate susține o teorie filosofică a vocației. „Întâi, experiența; numai după aceea, teoria filosofică”[423], scrie Rădulescu-Motru. Două greşeli se fac, de regulă, în cunoaşterea personalității: 1.interpretarea privind multiplicitatea tipurilor de personalitate; 2. ignorarea adâncimii personalității. Eul unei persoane poate să-i apară acesteia ca factor hotărâtor dar, în manifestările lui, este obligat să urmeze formele ce-i sunt impuse.

Pentru C. Rădulescu-Motru, vocația este intrinsecă ființei umane, aceasta este concluzia la care el a ajuns în urma îndelungatului travaliu de meditație filosofică asupra condiției umane. Vocația reprezintă saltul făcut de om în evoluția sa, asemuit cu o mutație genetică: „Vocația, în lumea sufletească, corespunde la faptul mutației în lumea biologică. Ea este inovația de care se serveşte totalitatea (grupul social, portul, rasa) pentru a se adapta evoluției. Inovația se face prin aptitudinile indivizilor, sub imperiul însă al cerințelor totalității. Aşa se explică pentru ce omul de vocație întruneşte în sufletul lui dispoziții contrare intereselor lor proprii. El realizează interese superioare. Fiecare om primeşte de la natură dispoziții vocaționale. În lumea copiilor ele se revarsă ca o floră luxuriantă. Dar puțini sunt aceia care duc la bun sfârşit dispozițiile primite de la natură. Indivizii în genere, fiind muritori, se grăbesc a-şi satisface interesele lor proprii”[424].

5. Poporul şi omul de vocație

Drept exemplificare a implicațiilor vocației, filosoful își îndreaptă atenția spre rolul ei în susținerea și afirmarea comunității naționale. Nu este lipsit de semnificație apelul lui C. Rădulescu-Motru la noțiunea de „popor”, lăsând în umbră conceptul de „națiune.” Prin urmare, analiza vocației se îndreaptă către studiul relației cu poporul. Vocația se instituie în exponent al capacității psihicului unui popor de a se exprima pe sine ca factor de producere de bunuri: „Prin vocație se pune în valoare aceea ce sufletul poporului are în potențialitatea sa să realizeze.” C. Rădulescu-Motru relevă legătura dintre vocație și energia unui popor, născută din relația cu pământul pe care-l locuieşte. În dezvoltarea poporului, un rol esențial îl are mediul geografic. Acesta este complexul de relații comerciale și industriale ale unei comunități, determinate de poziția şi natura pământului. Mediul geografic modelează fizionomia spirituală, economică şi culturală a unui popor până la modificarea radicală a structurii sale. Explicația acestui proces stă în particularitatea energiei de care dispune acel popor: „Fiecare tip de popor nu se adaptează indiferent la orice mediu geografic, fiindcă nu orice energie sufletească

se leagă şi sporeşte energia fizică a mediului geografic”[425]. Influența mediului geografic are loc prin oamenii de vocație: „Schimbarea de mediu atrage după sine o nouă adaptare. Iar adaptarea se face prin mijlocirea oamenilor de vocație”[426].

Autorul nu s-a limitat la exegeza unor idei, ci a tins spre analiza căilor de acțiune în afirmarea vocației şi, în acest sens, vorbeşte despre pedagogia socială a vocației, orientată către scopul de a arăta condițiile de producere a vocațiilor necesare unui popor. Prima condiție pentru vocație este calitatea instituției în care îşi face, prima sa educație, omul de vocație.

De remarcat la filosoful nostru cum vocația devine o dimensiune a personalității umane. Copilul nu se naşte cu o vocație, dimpotrivă ea se naşte din adecvarea aptitudinilor sale individuale la o finalitate socială: „Puterea vocației nu stă în individualitate, ci în înlănțuirea individualității la finalitatea nobilă a unui ideal”[427]. Pubertatea este hotărâtoare pentru oamenii de vocație întrucât ei păstrează începuturile lor de originalitate asociate cu anumite evenimente din această perioadă de vârstă.

Inevitabil, autorul discută despre cultura unui popor, despre care afirmă că este prea puțin cunoscută în adâncime, întrucât pentru cei mai mulți oameni cultura este concepută ca o haină sufletească croită după ultimul model recomandat de oamenii de gust. Dar ce este mai grav, crede autorul, sunt educatori care împrumută modele din alte culturi: „Aceşti educatori sunt trădătorii culturii naționale, şi prin urmare, ochiul lor nu poate descoperi vocațiile, cu care această cultură este menită a se întregi”[428]. C. Rădulescu-Motru concepe un alt tip de educator, orientat către modelul construit în temeiul originalității poporului. Unii educatori cu slabă pregătire profesională ar şti mai bine să caute vocațiile „fiindcă au cu sufletul național o comunitate mai strânsă”[429]. Prin aceste afirmații filosoful cedează spiritului timpului din anii'30 – prioritatea acordată naționalului în construcția socială şi culturală. Însă el nu renunță la viziunea sa scientistă: „Natura vine în ajutor numai dacă ne supunem legilor ei. Aşa este şi în lumea sufletească. Efectele mari se dobândesc aci numai prin supunerea la legea de înlănțuire a forțelor sufleteşti”[430]. De aceea, în cartea sa, este extrem de critic cu atmosfera din şcoli, etichetată ca „atmosferă de trivialitate”, precum şi cu misticismul din unele şcoli: „Misticismul este pentru vocație mai periculos decât trivialitatea”[431]. Gânditorul susține, în spirit maiorescian, închiderea acestor şcoli, o dovadă suplimentară de afirmare constantă a poziției sale raționalist-scientiste.

O chestiune ce merită a fi discutată rămâne raportul dintre omul reprezentativ şi omul de vocație, motivată de tendința în a suprapune cele două tipuri umane. Rațiunea de a fi a omului reprezentativ stă în imagine, iar a celui de vocație în ideal. Imaginea derivă din adaptarea naturală şi pasivă, lipsită de o finalitate obținută prin constrângere. Ea rezumă şi simplifică realitatea. Idealul se defineşte prin finalitate şi obligă la constrângere şi la stăpânire de sine. El nu rezumă condițiile geografice, sau sufleteşti, ci le transformă dându-le noi perspective: „Idealul întrupează «ce trebuie să fie», nu ceea ce este"[432]. În consecință, nu există omul reprezentativ al muncii vocaționale, aşa cum avem omul reprezentativ pentru o profesie sau clasă socială. Vocația aparține unei lumi superioare individului şi nu poate căpăta expresia unui tip uman concret. Aserțiunea filosofului nu este prea clară, deoarece nu spune cum se regăseşte vocația în lumea umană şi socială reală. Înțelegem că toți oamenii de vocație sunt de acelaşi rang social, şi numai aşa se poate accepta ideea inexistenței unui om reprezentativ. Între oamenii de vocație nu există ierarhii de ordin axiologic.

În aceeaşi măsură, autorul vede vocația ca un potențial al unui popor pus în mişcare de mesianismul acestuia, care înseamnă puterea de anticipare a unui popor în producerea vocațiilor lui: „Vocațiile sunt anticipate în mesianismul fiecărui popor"[433]. Fiecare popor are o atitudine specială în a îşi descoperi însuşirile sale, neregăsite la alt popor. Şi această ideea a mesianismului, despre care Rădulescu-Motru vorbeşte pentru prima oară în cariera sa publicistică întinsă pe o perioadă de aproape 40 de ani, vine în întâmpinarea unei aspirații des afirmată, mai ales de tinerii intelectuali, în anii'30. Numai că filosoful se detaşează de tendințele autohtoniste, prin susținerea ideii că mesianismul se întemeiază pe viața totală a unui popor, deci nu aparține numai unor individualități, însă acceptarea creațiilor acelui popor se produce pe criterii ce țin numai de valoarea lor dincolo de apartenența lor la un grup etnic: „Vocațiunea unui popor se cunoaşte din contribuția pe care el a adus-o la fondul etern al operelor de cultură"[434], iar „Vocația românilor începe de acolo de unde sfârşeşte psihologia românilor" [435].

Rădulescu-Motru reia o temă de mare actualitate, anume gradul de contribuție a culturii populare şi a celei individuale la afirmarea vocației în poporul român. Din unghiul său de analiză, românilor le-au lipsit individualitățile creatoare: „La fondul etern al culturii universale poporul românesc a contribuit într-o foarte mare măsură prin munca anonimă a mulțimii celor de jos, şi într-o foarte mică măsură prin munca individuală a celor de sus. Rar popor aşa de sărac în genii individuale

şi totuşi aşa de bogat în bun-simț național, ca poporul român. Veacuri în şir el nu se manifestă prin opere individuale care să atragă atenția lumii"[436]. Spre deosebire de România, în Apus geniile individuale realizează virtualitățile vocaționale ale popoarelor, susține filosoful. La români stilul este poporul, pe când în Apus stilul este omul individual. După Rădulescu-Motru, spiritul românesc tinde către contopirea în unitatea naturii[437]. Cel puțin pentru perioada premodernă, deşi nu lipsesc exemple de genii româneşti – şi-l amintim pe D. Cantemir -, asertiunea exprimă un adevăr, a cărui motivare nu este cazul s-o discutăm aici. În schimb, nu-i mai dăm dreptate filosofului, pentru epoca noastră modernă, perioadă de explozie, într-un timp foarte scurt, a geniilor româneşti, exponente ale vocației românilor.

6. Europenizare şi omul de vocație

C. Rădulescu-Motru discută, foarte interesant, despre europenizare şi constată, din nou, cum realitatea românească se opune acesteia, firesc spunem noi, şi se va întâmpla oricând, pentru că există suficiente forțe preocupate de spiritul național. C. Rădulescu-Motru este îndreptățit să afirme că realitatea românească este căutată în altă parte decât acolo unde se pretinde că există, adică în ortodoxism, în restaurarea drepturilor stăpânirii, în acțiunea de revenire la gospodăriile săteşti, în folosirea ei ca o armă de luptă contra partidelor politice. Realitatea românească trebuie căutată nu într-un fapt istoric, ci în aceea ce produc faptele istorice: „Realitatea românească stă în genul original de activitate, prin care sufletul românilor este chemat să-şi întrețină cultura. Căci atâta realitate are sufletul unui popor câtă cultură are el. Realitatea fiecărui popor stă în aceea ce leagă în mod permanent viața poporului cu viața omenirii întregi; stă în consolidarea originalității poporului în domeniul eternului spiritual al culturii"[438]. Pe români doar munca anonimă a mulțimii i-a legat până acum de eternul spiritual al culturii.

Cauzele pentru care europenizarea a trezit puțin interes la români stau în rezultatele foarte slabe aduse de această opțiune de la care se spera foarte mult după revoluția de la 1848. Individualismul specific conduitei europene a fost doar imitat şi nicidecum organic însuşit, iar efectul a fost producerea de opere mediocre. Trăsăturile profesionistului din Apus: conştiinciozitate, perseverență la muncă, aprecierea timpului nu se regăsesc în munca românească, pentru că nu au dus la aceleaşi efecte în plan social: „Europenizarea a dus după sine la noi o industrie parazitară; un comerț bancar putred; o agricultură care ocoleşte munca câmpului şi trăieşte din legi de expediente; a fabricat indivizi români, plini de pofte şi

planuri fantastice, pe care îi întâlneşti la fiece pas, aşa de numeroşi, că ei au ajuns să împiedice mersul vieții normale, dar n-a fabricat decât foarte rar indivizi români productivi şi statornici la muncă, indivizi care să-şi ia răspunderea unei opere durabile. După europenizarea începută la 1848, toate instituțiile țării au fost îmbrăcate în forme noi, dar n-au fost şi însuflețite de un suflet nou. Instituțiile n-au fost luate în serios. Fiecare individ când a putut, a încercat să facă din ele instrumente de dominație. Politica apuseană a fost transformată în politicianism românesc”[439]. Explicația deformării procesului de europenizare este văzută în interesul conducătorilor țării, formați la şcoala individualismului, de a fi legiuitori decât constructori de instituții sociale.

Vocațiile individuale sunt pârghiile necesare progresului omenesc, spune, polemic, C. Rădulescu-Motru, şi, de aceea, el vede, în cei care cer revenirea la conduita românească, elemente ce ar îndemna la a nu respecta drepturile individului. Inițiativa individuală este baza capitalismului european: „Enigma românească pentru viitor va avea o altă soluțiune decât aceea de a reveni la trecut”, dar nici europenizarea, atât cât s-a produs în România, nu este o adevărată europenizare deoarece românii au împrumutat numai fațada individualismului apusean, fără să-i împrumute şi fondul instituțional: „Ei au luat anarhia intereselor personale drept individualism”[440], şi astfel inițiativa individului este lăsată la voia temperamentului său, fără să înțeleagă că în Europa apuseană inițiativa individului stă sub controlul unei conştiințe morale: „Europenizarea noastră ar fi trebuit să înceapă cu punerea în valoare a vocațiilor individuale”[441]. În România, după 1848, a avut o selecție pe dos: productivii au fost înlăturați pentru a face loc improductivilor, idee ce vine să întărească o întreagă direcție din cultura română în care regăsim pe Mihail Kogălniceanu, Ion Eliade-Rădulescu, M. Eminescu, Titu Maiorescu, care discută despre unul din efectele modernizării româneşti, anume cucerirea pârghiilor sociale de către grupuri neproductive.

Ca și în cazul altor scrieri, Rădulescu-Motru revine, în *Revizuiri şi adăugiri*, şi la *Vocația*, dar numai pentru a dezvolta idei asociate personalismului energetic, pe care le-am analizat în capitolul despre doctrina personalistă a filosofului.

7. Ecoul ideilor lui Rădulescu-Motru despre vocație

Datorită chestiunilor destul de arzătoare pentru anii ʾ30 ai secolului trecut, cartea a trezit imediat reacții, cu deosebire din partea tinerilor intelectuali[442]. Dar nu avem un studiu amplu despre concepția lui C.

Rădulescu-Motru despre vocație, așa cum s-a întâmplat cu *Personalismul energetic*, ce a făcut obiectul exegezei lui Vasile Băncilă.

O primă evaluare o face conferențiarul său de la catedra de psihologie, M. Moldovan, după care, prin *Vocația,* alături de *Puterea sufletească*, *Elemente de metafizică*, *Personalismul energetic* „s-a pus problema unei științe a personalității. Urmează acum că această problemă să fie întregită cu cercetări de laborator, prin observații şi experimente, pentru precizarea ei şi aplicarea ei în practică. Cred că în felul acesta, profesorul C. Rădulescu-Motru a anticipat întemeierea unei şcoale la Facultatea de filosofie din Bucureşti, o şcoală de caracterologie"[443].

P. Comarnescu atrage atenția, printre puținii de altfel, asupra ideilor lui C. Rădulescu-Motru despre europenizare în lucrarea *Vocația*, iar capitolul „Vocația românească" îi sugerează considerații interesante asupra dimensiunii europene a culturii româneşti: „În cultura românească, d. prof. C. Rădulescu-Motru reprezintă tendința către europeism, în sensul că d-sa crede în posibilitatea de ajustare a spiritului românesc la disciplina culturii europene. [...] Tocmai pentrucă d. prof. C. Rădulescu-Motru este europeist adevărat, d-sa nu poate fi încântat de ceeace s-a făcut până acum la noi în privința europenizării. [...] Datorită vieții patriarhale și colective românii au produs o limbă unitară, o artă populară valoroasă, o tehnică instrumentală dezvoltată, ei au trecut brusc la un individualism, bazat pe sine și nu pe alții, pe puterile minții și nu pe intervențiile rudelor sau cunoscuților, pe capacitatea de control şi mânuire a naturii şi nu pe capriciile norocului. Pentru român individualismul înseamnă bun plac, arbitrar şi anarhie. [...] Alături de Titu Maiorescu, d. C.R.-Motru, autorul «Personalismului energetic» și al «Vocației» se așează pe linia acelor gânditori obiectivi şi conştienți cari au semnalat la timp greşelile şi abaterile de orientare a spiritului românesc. [...] d-sa este un european conştient, dar şi credința d-sale că România nu se poate orienta decât tot spre Europa, dar pe adevărata cale a europeismului autentic şi nu al europeismului parodie ca până acum"[444].

Acelaşi comentator revine şi expune opinia sa asupra cărții într-un alt articol. Constatând continuarea de către C. Rădulescu-Motru a concepției sale asupra personalismului energetic în noua sa lucrare, exegetul afirmă: „Apariția acestei cărți reprezintă o mare dată pentru cultura şi filosofia de la noi, mai ales într-o vreme ca aceasta când directivele bazate pe ştiință şi rațiune sunt în număr atât de restrâns. Tineretul de astăzi poate găsi, mai cu seamă el, cheia unei viețuiri mai rodnice, pătrunzându-se de ideile d-lui C. Rădulescu-Motru." Comarnescu crede că: „autorul accentuează din nou caracterul oarecum

biologic al metafizicii sale personaliste în care rațiunea și idealul ocupă totuşi un rol hotărâtor" [445] Diferența dintre omul de vocație şi un ratat rămâne măsura în care individul contribuie la conservarea totalităților sociale. Numai că „Din punct de vedere critic, multe din concepțiile cărții sunt, fireşte, discutabile." Criteriul ultim al vocației – dovada „înlănțuirii individualității la finalitatea nobilă a unui ideal (social)" – este ea însăşi supusă la atâtea variații uneori cu totul contradictorii. Deşi concepția lui C. Rădulescu-Motru lasă loc conflictului om-vocație-societate, ea nu dezvoltă totuşi dramatismul unui atare conflict pentru că priveşte solidaritatea creativă om de vocație-totalitate socială într-un chip direct şi firesc: „Societatea pare uneori a se conserva mai bine fără oameni de vocație decât cu ei; iar la rândul lor oamenii de vocație înşiş par a crede că salvarea societății trebuie făcută prin distrugerea unei părți din societatea lor contemporană. [...] Criteriul utilității față de totalitatea socială pare, totuşi, suficient de normativ unei astfel de concepții unitare, consistente, binefăcătoare, ca aceea a personalismului energetic și vocațional a d-lui C. Rădulescu-Motru."

N. Tatu recenzează noua lucrare, pentru a argumenta teza că vocația este asociată personalismului energetic: „Cartea d-lui C.R.-Motru, amintește că problema vocației se leagă organic de personalismul energetic, care întregeşte ce s-a spus în *Elemente de metafizică,* în concluzie generală, reese că la baza înțelegerii vocației, d. C.R.-Motru pune filosofia personalismului energetic. Problema vocației presupune datele acestei filosofii, fără de care cu greu ar putea fi înțeleasă"[446].

O amănunțită analiză asupra cărții lui C. Rădulescu-Motru publică I. Didilescu, punând în relief continuitatea ideii de vocație în scrierile filosofului: „Cu *Vocația* d. prof. Rădulescu-Motru completează concluziile sistemului său filosofic elaborat treptat, de la «Puterea sufletească» până la «Personalismul energetic». Deaceea Vocația nu este o lucrare menită să închege nişte opinii disparate ci are rolul de a exprima urmările unei atitudini inițiale. Ea reprezintă în sistemul filosofic al d-lui prof. Rădulescu-Motru capitolul rezumativ și practic al întregei opere, capitolul care era aşteptat. Căci d-l Prof. Rădulescu-Motru vorbeşte despre vocație atât în «Elemente de metafizică» cât și în «Personalismul energetic». «Vocația» este o lucrare de psihologie, metafizică şi o filosofie a culturii." Apoi, constată că C. Rădulescu-Motru este „singurul dintre filosofii români, care și-a publicat până în prezent gândirea rotunjită într-un sistem." Cum lucrarea apăruse într-un moment al disputelor pe tema caracterului național al filosofiei, recenzentul se întreabă: „este filosofia Dlui Prof Rădulescu-Motru o filosofie specific românească?"

şi răspunde: „chiar dacă nu este în tendințele ideale ale filosofiei să fie națională, nu se poate totuşi contesta că aşa cum se înfățişează până în prezent, filosofia se diferențiază în soluțiile ei, după naționalitate. [...] Metafizica d-lui Prof. Rădulescu-Motru poate fi expresia afinității poporului român pentru o anumită viziune – ne gândim mai ales la rolul pe care îl are mediul cosmic în filosofia d-sale şi în poezia populară, dar numai viitorul ne-o va spune precis. În orice caz, filosofia d-lui Prof. Rădulescu-Motru constituie pentru noi prima închegare sistematică a unei profunde filosofii originale creată de un Român”[447].

Istoricul literar Dumitru Murăraşu duce discuția despre cartea lui C. Rădulescu-Motru pe terenul exclusiv al educației: „Cugetarea românească are puțini reprezentanți …Dintre aceşti puțini, d. Rădulescu-Motru iese mai cu seamă în relief prin seriozitatea gândirii, prin înlănțuirea sistematică a ideilor care l-au frământat zeci de ani şi prin statornica raportare a ideii la realitatea de viață. *Personalismul energetic* lucrarea apărută acum 4 ani marca închegarea ideilor d-lui C. Rădulescu-Motru într-un sistem [...] *Vocația* e menită să aibă o deosebită însemnătate în îndrumarea şcolii noastre, atunci când împrejurările ne vor permite să realizăm adevărata şcoală de care națiunea are nevoie. [...] Toată această cugetare filosofică a d-lui C. Rădulescu-Motru raportată la viața noastră e de un deosebit interes pentru noi. Învățământul nostru, aşa cum a ieşit din alambicul liberalismului bizantin şi ciocoismul fanatic nu poate scoate la iveală forțele vii ale națiunii”[448].

Sm. M. Vizirescu, unul dintre cei mai stăruitori exegeți ai lui C. Rădulescu-Motru, scrie despre *Vocație*: „Chemarea aceasta ideală, prin care se realizează tipul personalismului energetic o anunța vocația.” Recenzentul subliniază ideea lui C. Rădulescu-Motru despre vocație ca funcție a sufletului individual pentru conservarea colectivității, şi rolul ei de unificare a faptelor naturii în conceptul de energie. C. Rădulescu-Motru vede în munca omului de vocație un impuls al naturii dezinteresat, original şi inovator, iar munca profesionistului – considerat drept tip normal de muncă – un interes extern. Potrivit acestui criteriu s-a ajuns ca ierarhia profesiilor să fie apreciată după noroc şi câştig, iar nu după vocație, scrie Vizirescu. De aici greşeala psihotehnicii care crede că „maşinismul e capabil să înlocuiască inițiativa umană. Om de vocație nu este om de noroc dacă simte realitatea timpului în care se întâlnesc toate faptele lui în mod real”[449].

Acelaşi autor discută, într-un alt articol, despre ideile din cartea lui C. Rădulescu-Motru ce s-ar constitui într-o pedagogie a vocației. El crede că gânditorul ar concepe o nouă educație pedagogică, „ştiința

care va avea să întregească vechea educațiune, prin pătrunderea iscusită a vieții naționale în a cărei adâncime zac energiile vocaționale. Cu chipul acesta la noi se va naşte nu o educațiune populară, ci o specifică educațiune națională românească" [450].

Cu spiritul său pătrunzător, Traian Brăileanu recunoaşte virtuțile cărții, dar nu ezită să emită observații extrem de interesante. Sociologul de la Cernăuți face o paralelă între omul de vocație al lui C. Rădulescu-Motru şi inventatorul lui G. Tarde şi conchide: „Lucrarea d-lui Rădulescu-Motru e plină de sugestii, de îndemnuri nobile. [...] Cartea d-lui Rădulescu-Motru e străbătută de un optimism sănătos şi înviorător, intelectualii români, şi mai ales studenții români vor găsi în ea un izvor de înălțare sufletească, de trezire şi întărire a încrederii în forțele vitale ale națiunii." C. Rădulescu-Motru „se apropie de concepția aristocrațică (darwinistă) a lui Nietzsche, fără să o adopte în întregime, deci îndulcind-o şi punând-o de acord cu realitatea socială. Totuşi, de aici rezultă o serie de contradicții şi dificultăți pentru rezolvarea teoretică a problemei"[451]. Brăileanu acceptă existența oamenilor de elită, iar inegalitatea şi ierarhizarea oamenilor după aptitudini sunt fapte sociale, dar depinde din ce punct de vedere facem această ierarhie. Sociologul amintește ce spune Aristotel: inegalitate într-o privință nu înseamnă inegalitate din toate punctele de vedere, tot astfel egalitatea dintr-un punct de vedere nu înseamnă egalitate întru toate: „Prin urmare problema se complică în mod extraordinar când ne gândim la complexitatea structurii statelor moderne, la nevoia de specializare a funcțiilor, şi mai ales la imposibilitatea de a institui un arbitru obiectiv pentru stabilirea ierarhiei valorice după meritul personal." Brăileanu aduce câteva considerații despre implicațiile concepției despre vocație în contextele reale ale țării: „România are nevoie în primul rând de caractere decât de oameni cu aptitudini excepționale. [...] Să ne înțelegem bine. Omul de vocație are şi un caracter superior. Dar acest caracter nu poate fi considerat ca un privilegiu, ci în primul rând ca efect al educației şi în general al cooperării. A selecționa copii supradotați – deci cu vocație – însemnează a crea o clasă privilegiată, înseamnă a-i umili pe ceilalți. Când într-o clasă de elevi se găsesc toți la un loc, ierarhia se stabilește în mod natural şi fără fricțiuni. [...] Cei supradotați sunt stimați de ceilalți, cei slabi sunt ajutați. Așa se pregătește solidaritatea de mai târziu. Şi între cei slabi cu duhul se găsesc vocații: bunătate, putere fizică, vitejie, modestie, simț practic, deci virtuți de mare valoare pentru viața socială. [...] Deci selecțiune profesională rațională ținându-se socoteala de toate contingențele sociale (familie, bogăție, clasă socială, rasă, religie etc.)

şi cumpănind şansele ce le are individul pentru ascensiunea socială şi împlinirea funcțiunii pentru care are aptitudini"[452]. Observațiile sunt făcute, evident, din perspectiva sociologiei. Brăileanu admite, prob, că aceste observații „nu slăbesc valoarea acestei lucrări. Căci aici este vorba de metafizică socială, de preconizarea unui ideal pentru acțiunea practică, iar nu de analiză a realității sociale şi stabilirea de legi cauzale. Ştiința socială pozitivă explică fenomenele sociale prin cauzele lor, metafizica socială năzuieşte a descoperi finalitatea devenirii sociale, înțelesul evoluției istorice."

O amănunțită analiză întreprinde un alt sociolog, Traian Herseni: „Ultima carte a d-lui C. Rădulescu-Motru se integrează în linia cărților sale importante, punând o nouă concluzie acolo unde ea abia de se lăsa întrevăzută. Pentru mulți, încoronarea sistemului filosofic a d-lui C. Rădulescu-Motru era ideea de personalitate, aşa cum şi-a găsit formularea în *Personalismul energetic* din 1927 şi cum o prezenta în *Elementele* d-sale *de metafizică* mai mult. Cei care i-am fost studenți şi i-am urmărit convingerile mai de-aproape ştiam că d-l C. Rădulescu-Motru va trece dincolo de personalitate, spre o întregire etică a ei. Nu ne-am înşelat - un început ni-l prezintă lucrarea despre vocație…(Va urma o etică propriu-zisă?)"[453]. Ca o concluzie la analiza cărții, se afirmă: „Teoria d-lui C. Rădulescu-Motru este şi frumoasă şi convingătoare. Rămâne de văzut dacă ştiința vocației pe care d-sa o prevesteşte şi căreia chiar d-sa îi pune prin cartea ce expunem, o piatră de temei - va verifica-o în întregime sau nu. Pentru că fără îndoială că mai puțin ca oriunde aici nu se poate spune ultimul cuvânt. Probabil că unele obiecții de amănunt i se pot aduce chiar de pe acum. Personal nu mă simt în drept s-o fac: d-l C. Rădulescu-Motru este întotdeauna prea informat asupra a ceea ce scrie şi mai ales nu construieşte niciodată pe bază de pură lectură şi nici de pură speculație."

I. Brucăr scrie un studiu de mare întindere asupra filosofiei lui Rădulescu-Motru, care cuprinde şi investigarea *Vocației*, unul din capitole este intitulat „Teoria vocației"[454].

Mihail Ralea găseşte oportun să acrediteze *Vocația* într-un scurt articol publicat într-o carte ce-l omagiază pe autorul ei, pentru a releva opțiunea sa pentru această lucrare a filosofului datorită soluției oferită în ce priveşte definiția culturii: „De aceea preferăm definiția recentă a culturii oferită de D-l C. Rădulescu-Motru în cartea sa despre „Vocație" celei oferite acum 30 de ani (*Cultura română şi politicianismul – n.n.*) numai cu ajutorul noțiunii de individualizare. Căci vocația e mai mult decât individualitatea, e o individualitate care creează valori. În căutarea

trudnică în care se găsește poporul nostru spre a se lămuri asupra specificului său etnic, punctele de reper teoretice pe care i le oferă D-l Rădulescu-Motru, constituie un sprijin prețios"[455].

N. Bagdasar face un scurt rezumat al *Vocației* în capitolul dedicat lui C. Rădulescu-Motru în a sa *Istorie a filosofiei românești*[456].

Petru Vaida în studiul *C. Rădulescu-Motru* nu analizează separat *Vocația*, pentru a desprinde acele idei noi ale gânditorului despre omul de vocație, ci o amintește ca o lucrare de revizuire a concepției teoretice a autorului, în raport cu scrierea *Cultura română și politicianismul*, și, în viziunea exegetului, soluția filosofului de această dată „marchează totuși o apropiere de liberalismul și democratismul burghez și o delimitare de tradiționalismul extremist" [457].

Dumitru Otovescu apreciază că *Vocația* este o sinteză a gândurilor despre ființa umană ca factor esențial al progresului cultural[458], formulare cam restrictivă întrucât Rădulescu-Motru concepe omul ca element intrinsec oricărui tip de dezvoltare.

Gh.Al. Cazan, primul editor al unui masiv volum cu scrieri ale lui Rădulescu-Motru înainte de 1989, însoțit de un amplu și consistent studiu introductiv cu referiri la *Vocația*, reia analiza, într-o recentă lucrare, asupra concepției filosofului despre vocație, și reține sensul polemic al lucrării cu tendințe spirituale din cultura română interbelică pentru a conchide: „Cursul evoluției filosofice a teoriei vocației conduce, astfel, la concepția de maturitate a gânditorului despre spiritualitatea românească, în special, despre spiritualitate în genere"[459]

xxx

Vocația întregește opera unui gânditor creator de sistem filosofic - *personalismul energetic*. Valoarea lucrării decurge din modul original de analiză a ființei umane prin dimensiunea sa vocațională, în contextul evoluției rapide a științei și tehnologiei ce ar fi determinat înlocuirea omului ca resursă de muncă, și preconizează investirea omului de vocație ca pârghie a progresului social. Depășind viziunea metafizică privind personalitatea umană, Rădulescu-Motru scrutează omul de vocație ca ideal pentru acțiunea practică, și drept model pentru societatea românească.

Vocația rămâne, alături de *Personalismul energetic*, etalonul de creativitate filosofică în gândirea românească și poate și în cea universală, dacă s-ar fi tradus într-o limbă de circulație[460].

EVOLUȚIA FILOSOFIEI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU FAȚĂ DE KANTIANISM

Pentru orice cultură, cu atât mai mult pentru cea românească, filosofia lui Kant a fost, cum ar spune Blaga, un factor catalitic. S-a argumentat încă din anii '20 ai secolului trecut influența filosofiei lui Kant în cultura română[461], regăsită și în scrierile lui C. Rădulescu-Motru.

În exegeza consacrată lui Rădulescu-Motru se conturează două poziții privind studiul relației lui cu doctrina kantiană: una care discută despre filosofia lui ca o filosofie întemeiată pe kantianism, şi o alta axată pe ideea îndepărtării sale de concepția lui Kant. Din primul grup se detaşează I. Petrovici, susținător al ideii că C. Rădulescu-Motru „a încercat o construcție proprie pe baze kantiene"[462], teză susținută apoi de S. Ghiță, Al. Surdu etc. Recent, Viorel Cernica a dezvoltat teza după care sistemul filosofic al lui C. Rădulescu-Motru – personalismul energetic - se întemeiază într-un determinism prin finalitate analog structurii formale a conceptului kantian al finalități, însă filosofia lui C. Rădulescu-Motru nu este kantiană[463].

De cealaltă parte, Gh.Al. Cazan, recunoscut exeget al operei filosofului, apreciază că doctrina lui Kant este, pentru Rădulescu-Motru, *„un obiect al criticii"*[464]. Petru Vaida, autorul unei pertinente analize a operei lui C. Rădulescu-Motru, vorbeşte despre îndepărtarea progresivă de kantianism a filosofului român: „ultimele sale lucrări fiind cu totul în afara perspectivei kantiene"[465]. Mircea Flonta aduce argumente, dar numai din *Elemente de metafizică*, pentru a afirma că filosoful român caută să construiască o metafizică inductivă dincolo de criticismul kantian: „Demersul lui C. Rădulescu-Motru este mai degrabă exemplar pentru o anumită modalitate şi motivație a ieşirii din cercul filosofiei transcendentale"[466].

Față de aceste atitudini, eu propun, pornind de la studiul evoluției gândirii sale, ideea că filosoful român nu s-a îndepărtat de Kant, ci şi-a adaptat sistemul, - a cărui geneză se regăseşte în kantianism -, la mişcarea filosofică a timpului său. Într-adevăr, există o mişcare a gândirii lui C. Rădulescu-Motru de la abordarea filosofică predominant kantiană la analiza filosofică multivariată a realului. El însuşi îşi prezintă

traiectoria gândirii filosofice în etape. Cum filosoful este ataşat spiritului ştiinţific şi raţionalităţii ştiinţifice, dominante ale întregii sale opere, nu este hazardat a vorbi de o construcţie ce dezvoltă kantianismul pe direcţia lui ştiinţifică. Aprofundarea studiului psihologiei îl conduce pe C. Rădulescu-Motru spre o filosofie a omului real şi concret, care nu are cum să răspundă, asemenea unui automat, rigorismului kantian. De la această idee putem judeca raportul lui C. Rădulescu-Motru cu Kant. În continuare, încerc să ilustrez această ipoteză, întâi cu o succintă prezentare a raporturilor lui cu Kant, începând din perioada studiilor. Se cuvine a sublinia caracterul fatalmente parţial al demersului meu. Rămâne ca o lucrare specială să aibă în obiectiv geneza filosofiei lui C. Rădulescu-Motru din perspectiva kantiană.

Descoperit de Maiorescu, la sfârşitul anului universitar 1885-1886 după o lucrare scrisă ce a avut ca subiect raportul dintre Kant şi Hume, apreciată de profesor „de un merit excepţional"[467], viitorul filosof dovedeşte, încă din timpul studiilor, o cunoaştere foarte bună a gândirii autorului *Criticii raţiunii pure*. Pentru că exprima o gândire personală, tânărul C. Rădulescu-Motru va cunoaşte, o bună bucată de timp, sprijinul mentorului său, care, după cum se ştie, era cel mai bun cunoscător al filosofiei germane, în România, în special al lui Kant, predat de el în cursuri speciale.

Fiind remarcat de Maiorescu, în mod firesc lucrarea sa de licenţă a fost elaborată sub îndrumarea profesorului. C. Rădulescu-Motru a absolvit facultatea de filosofie în 1889 cu lucrarea *Realitatea empirică şi condiţiunile cunoştinţei*. Nu este lipsit de interes să amintim de o altă teză de licenţă cu o temă specific kantiană, Gheorghe Ionescu, *Teoria ideilor de timp şi spaţiu după Kant şi adversarii lui*, sub aceeaşi îndrumare maioresciană, susţinută în acelaşi an, 1889. În recomandarea lucrării lui C. Rădulescu-Motru pentru publicare, cum era uzanţa în acel timp, Maiorescu o caracterizează astfel: „…tesa dlui C. Rădulescu *Realitatea empirică şi condiţiunile conştiinţei* este de un merit deosebit. Deplina stăpânire a materiei, inteligenta împreunare a teoriei aprioristice cu rezultatele actuale ale ştiinţelor exacte pe temeiul hipotesei evoluţiunii, judecata constienţioasă sigură şi independentă a autorului fac din această tesă una din cele mai bune lucrări de felul ei. 3 iunie 1889, Titu Maiorescu"[468]. De reţinut remarca lui Maiorescu, anume capacitatea tânărului de a armoniza apriorismul kantian cu ştiinţa, profesorul intuind exact aptitudinile studentului său în studiul filosofiei întemeiată în ştiinţă, şi aceasta este, în fapt, nucleul întregii sale gândiri filosofice, clădită mai târziu. Menţionăm, în treacăt, câteva din temele lucrării

de licență în filosofie a lui C. Rădulescu: timpul şi spațiul, aprioritatea timpului şi spațiului, conştiința şi substratul său fiziologic, importanța centrilor nervoşi, cunoaşterea intuitivă, dependența conştiinței de condițiunile materiale, formele *apriori* şi certitudinea, compararea conştiinței cu celelalte forțe din natură.

C. Rădulescu-Motru recunoaşte că teza este, în întregime, concepută în spiritul teoriei apriorismului kantian, aşa cum este ea explicată de Schopenhauer şi F.A. Lange în *Istoria materialismului*. Lucrarea face diferența între cele două condiții ale cunoaşterii: metafizică şi ştiințifică, între care este greu de stabilit o relație necesară, idee ce o va urmări apoi de-a lungul întregii sale opere filosofice. Întâlnim, în această teză, multe anticipări asupra ideilor susținute de filosof în lucrări ulterioare. În capitolul I un paragraf afirmă că adevărata cunoştință este cea intuitivă. În capitolele III şi IV sunt asertiuni ce anunță titlurile capitolelor din *Elemente de metafizică* şi din *Personalismul energetic*. Mai mult, C. Rădulescu-Motru proiecta un studiu despre *Experiență* – un adaos la *Lecțiile de logică* - care ar fi trebuit să pornească de la ideile din teza sa de licență[469], fiind de altfel convins că în această lucrare se găsesc germenii gândirii sale filosofice[470].

Interesul pentru Kant nu s-a oprit la teza de licență, ci va fi continuat în lucrarea de doctorat. După multe dibuiri, C. Rădulescu-Motru se decide pentru o dizertație cu o temă kantiană, cauzalitatea, cu implicații puternice în știință. El susține doctoratul în filosofie, în 1893, la Universitatea din Leipzig, cu teza *Zür Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität,* elaborată sub conducerea celui mai important filosof al timpului, W. Wundt. Obiectul principal al dizertației este filosofia lui Kant. În introducere, autorul prezintă un istoric al dezvoltării ştiințelor inductive - mecanica, fizica şi ştiințele biologice, în special fiziologia creierului -, în opoziție cu metafizica aristotelică. După ce în primele două capitole, autorul reface istoria conceptului filosofic de cauzalitate din antichitate până la Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza şi Leibniz, în capitolul III examinează teme tipice filosofiei kantiene: ideea de cauzalitate în perioada de dinaintea criticismului, unitatea gândirii, timpul şi spațiul ca forme ale intuiției pure, timpul şi spațiul în matematică, poziția lui Kant față de Newton, cunoaşterea prin concept, teoria judecăților obiective, conştiința în general şi sistemul ştiinței pure, funcția gândirii în judecată, teoria rațiunii pure, schematismul rațiunii pure, timpul ca mediu pentru judecata sintetică, înțelegerea timpului la Kant şi ştiințele explicative, matematica pură şi fizica pură, ideea kantiană a funcției matematicii, cauzalitatea mecanică şi definiția

cauzalității în *Critica rațiunii pure*, metoda științifică în tratarea istorică a apriorismului kantian, înțelegerea raționalistă şi empirică a conştiinței, teoria conştiinței individuale unitare, sistemul idealist a lui Kant şi locul său în istoria filosofiei[471]. Ce putem reține din problemele cuprinse în dizertația lui C.Rădulescu-Motru? Filosofia lui Kant este văzută ca reflex al evoluției științei de-a lungul timpului, iar știința modernă are la bază conceptul kantian de cauzalitate.

Teza de doctorat a lui C. Rădulescu-Motru nu a trezit ecou în exegeza filosofică autohtonă din cauza lipsei de cunoştințe despre filosofie, în special despre Kant. În schimb, H. Bergson o citează în una din lucrările lui[472]. Abia peste patru decenii un tânăr, C. Noica, a scris despre teza de doctorat a lui C. Rădulescu-Motru pentru a sublinia apăsat originalitatea ei într-un timp al marilor exegeze kantiene scrise de Kuno Fischer, Herman Cohen, Hans Vaihinger: „Debutantul acesta trecea, îndrăzneț, peste părerile și comentariile lor, pentru a susține cele câteva teze originale ale interpretărilor sale. [...] Filosofia lui Kant nu a fost suficient văzută de nici unul din comentatorii săi, în cadrul ştiințelor timpului său; miezul filosofiei kantiene îl dă teoria cauzalității. Determinismul mecanic al lui Kant este același ca cel al matematicilor din timpul său. Originalitatea filosofiei kantiene stă în încercarea de a da un nou concept al conştiinței, încercare ce se năştea din întrebarea esențială în economia criticismului: cum izvorăşte din întrunirea senzațiilor, unitatea de gândire. [...] Care a fost reacțiunea cercurilor autorizate în fața acestei teze, unele supărător de originale, nu ştim. [...] Dar dacă nu a fost răsunător, debutul din 1893 este, cel puțin pentru noi, semnificativ. Așa debutează un filosof îndrăzneț, nepăsător față de ceilalți, ceva mai sigur cu privire la sine decât le place bătrânilor să-l vadă. A avut dreptate dl. C. Rădulescu-Motru să debuteze aşa? Nici o vorbă că da. D-sa nu a reformat interpretarea kantiană prin lucrarea sa de debut, nici măcar nu a clintit-o din loc. Dar a făcut astfel o afirmație de existență, iar în materie de filosofie *a fi* precede și face cu putință pe *a gândi*”[473].

Până la apariția marilor sale lucrări, C. Rădulescu-Motru discută despre Kant în articole şi studii publicate în reviste româneşti. De altfel, debutul său în publicistica filosofică - studiul despre cauzalitate din „Convorbiri literare” -, exprimă idei kantiene[474]. Alte studii: *Valoarea silogismului, Rolul social al filosofiei*, *Curentul idealist*, *Ştiință şi energie* abordează, nici nu se putea altfel, teze din doctrina kantiană, exprimându-şi de acum spiritul critic privind, în special, modul speculativ cum Kant concepe știința. Să spunem că, în studiul *Rolul social al filosofiei*, C. Rădulescu-Motru consideră filosofia kantiană ca religia

clasei doritoare de progres, deci a burgheziei, şi constată că junimismul, ce tinde a fi exponentul noilor grupuri sociale ce întemeiau societatea modernă românească, este lipsit de un sistem filosofic adecvat. Această idee a iritat grupul junimiştilor şi de aceea, Mihail Dragomirescu respinge teza lui C. Rădulescu-Motru că sistemul filosofic al lui Kant a produs mişcarea de renaştere a conştiinţei naţionale germane deoarece activitatea lui Kant nu ar fi avut nimic cu redeşteptarea literaturii şi a conştiinţei naţionale a germanilor[475].

În prima sa mare lucrare filosofică, *Puterea sufletească* Rădulescu-Motru face o afirmație, puțin luată în seamă până acum de exegeză, anume că prin munca oamenilor de ştiință s-a revenit la sensul real al termenului de filosofie aşa cum l-au gândit Aristotel, Platon, Descartes, Leibniz şi Kant. Cartea este o argumentare a acestei teze, şi acordă o atenție specială filosofiei lui Kant. Apoi, într-un capitol special, C. Rădulescu-Motru demonstrează meritul lui Kant în afirmarea tezei după care ştiința nu este o copie fidelă a obiectului cercetat, ci ea este condiționată de „logica personalității omeneşti, intelectul fiind numai un instrument de orientare pentru personalitate"[476]. Dar, din acest unghi, reproşează lui Kant neclaritățile conceptului de lucru în sine, cu consecințe importante în dezvoltarea ştiinței, şi aduce exemplul panpsihologismului. Cu toate aceste limite, C. Rădulescu-Motru recunoaşte: „Cu filosofia lui Kant se stabileşte legătura dintre ştiință şi personalitate"[477].

În 1912 apare *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contimporane pe înțelesul tuturor*. C. Rădulescu-Motru a tins să prezinte publicului românesc o scriere redactată pe înțelesul tuturor, fiind prima lucrare în limba română în care se tratează sistematic metafizica. Observând revigorarea interesului în Occident pentru cercetările metafizice profesorul bucureştean a predat, în anul universitar 1911-1912, primul curs asupra metafizicii „urmărit de sute de studenți"[478]. Din acest motiv, lucrarea a dorit-o a fi un îndrumar în studiul metafizicii.

Însă lucrarea reflectă o bună înțelegere şi interpretare a filosofiei lui Kant, văzută ca o doctrină ce a revoluționat întreaga gândire umană: „El a găsit în unitatea sintetică a apercepției – care pe deoparte este legată de conştiința individuală omenească, iar pe de alta este ferită de empirismul acesteia, - un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic, poate afirma că nu conştiința se învârteşte după experiența simțurilor externe, ci experiența simțurilor după unitatea şi spontaneitatea conştinții omeneşti"[479].

Trebuie spus că la apariția ei, foarte puțini comentatori au remarcat obiectul lucrării lui Rădulescu-Motru, anume analiza filosofiei kantiene. Nici măcar în expunerea lui I. Kalinderu de la Academia Română în susținerea acordării unui premiu amintitei lucrări, nu se amintește de ideile lui C. Rădulescu-Motru despre Kant.

Cel ce a remarcat dimensiunea kantiană a lucrării este Pavel Roșca. După recenzent, meritul lui C. Rădulescu-Motru este „de a fi prins esența filosofiei kantiene și a o fi expus într-o formă simplă, ușor accesibilă pentru oricine, dar totodată și adevărată, ceea ce nu e tocmai ușor, dacă ne gândim că bărbați erudiți cu multă abnegațiune au lucrat mai bine de o jumătate de veac și încă tot li se pare că nu l-au înțeles pe deplin pe Kant"[480]. În același timp, este subliniată poziția critică a autorului asupra filosofiei kantiene: „Teoria despre cunoștință stabilită de dl. Rădulescu-Motru este o corectare a teoriei lui Kant. Conștiința generală prin care Kant a voit să explice posibilitatea științei, autorul o înlocuiește cu conștiința psihologică individului"[481]. Este prima exegeză ce vorbește despre conturarea unui sistem filosofic la Rădulescu-Motru .

Între timp, I. Petrovici publică, în numărul jubiliar al „Revistei de Filosofie" închinat lui Kant, cu prilejul a două sute de ani de la naștere, studiul *Kant și cugetarea românească*, în care vorbește despre încercarea lui C. Rădulescu-Motru de a da o construcție proprie pe baze kantiene, reținând că autorul *Elementelor de metafizică* revizuiește și modifică filosofia lui Kant cu privire la concepția sa despre rolul conștiinței în fundamentarea adevărului științific. În același context, Petrovici scrie despre influența kantiană în România, începând cu învățământul în limba română: „ușoara adiere de filozofie kantiană va fi fost chiar un element al redeșteptării noastre naționale. Cum renașterea intelectuală a Apusului se leagă de numele lui Platon, de a noastră se leagă numele lui Kant." El constată însă că exegeza kantiană este sub nivelul operei filosofului german: „Încercările făcute pentru a-l depăși pe Kant [...] nu au în ansamblul lor aceeași valoare ca filosofia kantiană"[482], singurul cu o lucrare de nivelul filosofiei kantiene fiind Rădulescu-Motru. Să amintim și celelalte studii din numărul jubiliar despre Kant al „Revistei de Filosofie": M. Florian, *Kant și cugetarea modernă*, C. Siegel, *Geneza criticismului lui Kant*, Mircea Djuvara, *Ideea de libertate etico-juridică la Kant*, M. Ralea, *Legitimitatea apriorismului*, Marin Ștefănescu, *Rolul ideilor în filosofia lui Kant*. Acest număr, jubiliar este adevărat, nu este unul festivist, ci el conturează, limpede, existența unei viziuni românești, afirmată cu o înaltă competență, despre filosoful care a marcat profund spiritualitatea modernă. Nu este greu de observat lipsa lui C. Rădulescu-

Motru din acest număr jubiliar. Probabil, el a lăsat altora să se exprime, în revista lui, despre filosoful de la Könisberg. Va fi, însă, prezent, în următorul număr, cu un studiu despre personalism, alcătuit din trei părți: I. Antropomorfismul şi personalismul, II. Un moment culminant: personalismul în filosofia lui Kant, III. Dialectica personalismului[483].

Urmare a judecății lui Petrovici, Rădulescu-Motru se vede stimulat în a renunța la o anumită rezervă ce a avut-o privind contribuția sa la exegeza kantiană prin lucrarea din 1912. În consecință, schimbă subtitlul cărții, după cum el însuşi consemnează: „*Elemente de metafizică*, cum prea bine s-a observat şi de d. profesor I. Petrovici în studiul său *Kant şi gândirea românească* [...], încearcă o revizuire şi o modificare a filosofiei lui Kant în ceea ce priveşte rolul pe care acest filosof îl dă conştiinței omeneşti la fundarea adevărului ştiințific. Ele sunt legate prin origină şi tendință de filosofia kantiană şi ca atare trebuie să şi rămână pentru a fi mai bine înțelese. În subtitlu am şi pus, din acest motiv, «pe baza filosofiei kantiane», în loc de «principalele probleme ale filosofiei contimporane», cum era în prima ediție"[484]. Fără a stărui prea mult, trebuie să observăm că inițiativa filosofului ridică o chestiune: un anumit scepticism al filosofilor români în forța lor de a da opere remarcabile, aceasta şi din cauza lipsei unei evaluări critice a producției filosofice autohtone în spațiul public românesc.

Poziția lui C. Rădulescu-Motru față de Kant este a unui exeget care nu se mulțumeşte doar cu simpla expunere a ideilor şi „luminarea" lor ci caută continuu să se exprime pe sine, să aducă un plus de cunoaştere la fondul kantian. De aceea, o să întâlnim exprimarea, în decursul aceluiaşi interval de timp, a unor opinii, aparent contradictorii față de doctrina kantiană. Oricum, este clar că întreaga sa operă filosofică are, ca izvor, kantianismul.

Un moment de revizuire a poziției lui față de Kant îl constituie prilejul aniversării a două sute de ani de la naşterea lui Kant în anul 1924. Să amintim că în acel răstimp, C. Rădulescu-Motru lucra la *Personalismul energetic* ce urma să întregească *Elemente de metafizică*. În această ultimă scriere, în Partea III *Conştiința reală. Personalismul energetic*, autorul caută soluțiile pentru sistemul său în filosofia lui Kant, fiind preocupat de direcția în care trebuie căutată completarea filosofiei lui Kant. Dacă pe Kant îl amendează în *Elemente de metafizică* pentru a-l valoriza, nu acelaşi lucru se întâmplă cu Nietzsche, remarcând greşeala acestuia de a concepe „supraomul ca pe o operă de artă" şi conchide: „În supraomul lui Nietzsche, personalismul energetic poate găsi o comparație, dar în nici un caz o definiție"[485].

Mutațiile neprevăzute ale primului război au creat o problemă foarte serioasă criticismului kantian, atașat unei viziuni optimiste despre ființa umană. Filosoful român publică un articol de evaluare a filosofiei kantiene în contextul gândirii europene. În acest studiu, autorul examinează reflexul gândirii kantiene în Germania postbelică, în poziția ei de țară învinsă. Constată, în condițiile sociale și politice din anul 1924, cum manifestările omagiale erau puternic marcate de situația postbelică a țării marelui gânditor: „Filozofia lui Kant, în fondul ei o premărire a personalității omenești, sub raportul cunoștinței, al moralei și al libertății, stă într-un contrast prea viu cu situația de deprimare a germanilor de astăzi”[486]. După Rădulescu-Motru, Kant este „reprezentantul cel mai caracteristic al filosofiei europene apusene. Ca la nici unul altul, calitățile ca și scăderile acestei filozofii nu le găsim în așa mare grad acumulate, cum le găsim la dânsul. Filozofia lui Kant este, în ceea ce privește calitățile, opera cea mai monumentală din câte s-au ridicat vreodată pentru preamărirea personalității omenești; premărire pe care o urmărește neclintit întreaga filosofie europeană modernă.” Kant înlătură „cele două mari rătăciri” ale conștiinței: dogmatismul și scepticismul prin „punerea în valoare a conștiinței omenești. Unitatea de conștiință sintetizează conținutul acesteia *a priori*, și sintetizând, ea impune norme experienții. [...] Nu a fost filozofie care să corespundă mai bine aspirațiilor europeanului modern, ca filozofia kantiană. [...] Kant este, în fond, reprezentantul tipic al raționalismului optimist. El a venit ca moștenitor al lui Descartes și ca părinte sufletesc al lui Fichte, Hegel și Karl Marx – toți raționaliști; adică toți având credința, că omul posedă în rațiune instrumentul înălțării sale continue, inexorabile!” Pentru momentul aniversării celor două veacuri de la nașterea lui Kant, filozofia lui apare „Ca o mare decepție, negreșit. Faptele petrecute în Europa, în timpul marelui răsboi din 1914-1918, și după acest răsboi, sunt tot atâtea desmințiri aduse principiilor raționaliste și optimiste kantiene. Lumea nu se guvernează de rațiune: aceasta o vedem cu toți. În tot cazul, nu rațiunea, pe care o avea Kant în vedere, guvernează lumea. Lumea este guvernată de o rațiune ceva mai extinsă, în care se cuprinde atât sentimentul cât și violența gestului. Unitatea din care se deduc funcțiunile sintetice, este mai adâncă decât o credea Kant. În ea se confundă, la un loc cu schematismul a prioric al sufletului conștient, multe determinări inconștiente: sintezele ei se construesc, nu după regulile artei, cum credea Kant, ci după regulile naturii. Personalitatea omenească își are origina în energia naturii însăș.” În explicarea revoluției ruse sau a acțiunilor de falsificare a multor instituții democratice în țări

din Europa „trebue să invocăm alte argumente de cum invoca morala lui Kant… Omul nu este perfectibil la infinit, sub imboldul rațiunii; el se obişnueşte cu irațonalul; de multe ori chiar preferă irațonalul. [...] suntem departe de Kant; şi cu cât mergem, pare că ne depărtăm de el mai mult. Unii au vorbit de decadența culturii europene. Suntem, mai probabil, într-o criză de creştere. Rațiunea va birui din nou; dar după biruință, ea nu va mai fi rațiunea vechei filozofii." Este limpede că filosoful român nu găseşte, în filosofia lui Kant, explicații la evenimente, acțiuni şi conduite cunoscute în perioada postbelică. Este nevoit să constate, el filosoful prin excelență raționalist, că rațiunea dătătoare de progres continuu, aşa cum o defineşte Kant, nu se regăseşte în societatea timpului său. Dimpotrivă, ea este contrazisă de numeroase fapte iraționale, însă Rădulescu-Motru nu defineşte iraționalul şi nici măcar nu-l reduce, la inconştient, ca Freud. Oricum, importantă rămâne deschiderea lui C. Rădulescu-Motru către cunoaşterea mişcării reale a omului şi a societății. Prin acceptarea iraționalului, C. Rădulescu-Motru nu a renunțat la raționalism, ci îl concepe ca o viziune asupra unui alt tip de rațiune decât cel restrictiv al lui Kant.

Vorbind de România în acelaşi articol C. Rădulescu-Motru constată: „filozofia lui Kant este de mult cunoscută. Ea constituie aci tradiția încercărilor de occidentalizare. Dar aceste încercări sunt rare şi conduse fără metodă, fiindcă slabă a fost şi încrederea românului în virtuțile personalității. Totuş, pe terenul religios ea a constituit un exponent nelipsit din toate propagandele de reformă." Fără a dezvolta ultima idee despre prezența kantianismului în propaganda religioasă din România, nu este nici o îndoială trimiterea implicită a lui Rădulescu-Motru la Eufrosin Poteca, ierarhul de care era atât de profund legat, şi căruia îi dedică *Elemente de filosofie*. Un singur segment social, crede Rădulescu-Motru, nu a cunoscut în nici un fel impactul filosofiei kantiene, politicul: „Bărbații politici din România, ei singuri, nu au fost întru nimic influențați de filozofia lui Kant. Dimpreună cu ei, toată aşa numita mişcare democratică, este în afară de ori şi ce contact cu filozofia kantiană. În politică, România a rămas credincioasă spiritului bizantin şi fanariot."

În acelaşi an de aniversare, 1924, C. Rădulescu-Motru publică studiul *Filozofia lui Immanuel Kant*. Dacă în articolul din „Ideea Europeană" vorbeşte despre limitele kantianismului ca model teoretic de explicare a realităților umane şi sociale europene de după primul război mondial, în această lucrare aminteşte de „covîrşitoarea influență de care se bucură Kant în zilele noastre"[487]. Autorul stăruie pe modul

cum se oglindeau sistemele filosofice de dinaintea lui în gândirea lui Kant: „ce socotea Kant că era dovedit, în aceste filozofii [...] şi ceea ce era nedovedit." De fapt, acest articol dezvoltă ideile formulate succint în cel anterior din „Ideea Europeană", pentru a conchide: „Cât timp va dura optimismul european în puterea creatoare a minții şi în autonomia voinței, se va aminti de Kant."

Dată fiind limita kantianismului în a explica chestiunile ce depăşesc înțelesul rațiunii speculative, filosoful român îşi îndreaptă interesul către un filosof, despre care a scris o monografie, prima din cultura românească, şi reprezenta debutul său editorial. Este vorba de Nietzsche. În articolul despre Nietzsche, analizat în lumina evoluției personalismului, C. Rădulescu-Motru scrie că de la Kant „porneşte întregul personalism contimporan. Dar Kant lasă în urma sa fără răspuns două întrebări, cele mai importante din toate câte se pun asupra personalității. El nu răspunde, mai întâi, ceva precis asupra naturii persoanei omeneşti. Teoria lui despre primatul voinței, cu libertatea şi autonomia acesteia, explică natura persoanei în genere, ca entitate metafizică, dar nu şi natura persoanei concrete, din a cărei spontaneitate isvorăsc faptele morale şi legile adevărului. Kant înzestrează persoana cu o natură mistică, ridicând-o din rostul ei social şi istoric, unde ne obişnuisem să o înțelegem. De această înzestrare a profitat romantismul, precum am văzut. Al doilea, - şi aceasta este lipsa cea mai regretabilă, - Kant nu răspunde la întrebarea: din ce cauză spontaneitatea persoanei omeneşti se îndreaptă spre cucerirea valorilor morale? Că de această spontaneitate depinde ştiința şi morala, o ştim prea bine; Kant ne-o spune lămurit. Dar spontaneitatea înseamnă mişcare, înseamnă vieață; vieață este curgere dela ceva înspre ceva; prin urmare trebuie să ştim ce motivează cursul spontaneității. Kant asupra acestei întrebări ne lasă cu un răspuns şovăitor. Metoda sa transcendentală, fiind o metodă pentru contemplare de lucruri statice, se împacă foarte greu cu dinamica vieții. Spontaneitatea, după Kant, este actul conştiinței în genere sub determinarea rațiunii: este un act instantaneu, transcendental, care nu curge, fiindcă şi rațiunea nu se desfăşură, ci rămâne etern cristalizată într-un imperativ categoric. Kant a găsit isvorul din care ies ştiința şi morala, nu s-a întrebat dece isvorul găsit are puterea să curgă."

Soluția este găsită de C. Rădulescu-Motru în filosofia lui Nietzsche: „Meritul lui Friedrich Nietzsche este că, peste toți filozofii contimporani, a ştiut să înoade din nou firul personalismului, acolo unde fusese rupt de urmaşii lui Kant. Nietzsche răspunde la amândouă întrebările neglijate de Kant şi răspunsurile lui se pot formula astfel: Persoana, cu

spontaneitatea ei creatoare, dătătoare de legi morale şi adevăruri, nu este persoana mistică şi anonimă, ci este bestia blondă de rasă, omul cu instincte nobile, omul născut să fie stăpân." Al doilea răspuns are în vedere voința de putere. Gândul lui C. Rădulescu-Motru nu se opreşte la cele două explicații oferite de Nietzsche, ci merge spre afirmarea unui trend în filosofia europeană din prima jumătate a secolului al XX-lea exprimat în evoluția cuprinsă între două momente fondatoare: doctrina kantiană şi cea nietzscheiană: „Între Kant şi Nietzsche, filozofia a înregistrat o mare schimbare. Punctul de vedere al lui Nietzsche nu mai este static, cum era la Kant; sau panlogic, cum era la Hegel, ci evolutiv biologic. [...] Kant are cultul rațiunei, pe când Nietzsche pe acela al instinctului. Unul şi altul sunt totuşi antropocentrici. [...] Nimic nu caracterizează mai bine desvoltarea filozofiei din zilele noastre, ca aşezarea lui Kant şi Nietzsche la cele două capete opuse ale acesteia"[488]. De reținut că, după Rădulescu-Motru, cele două viziuni filosofice moderne coexistă, altfel spus nu se instituie între ele o ierarhie axiologică. De fapt, filosofia lui Nietzsche completează kantianismul.

Observăm, aşadar, o schimbare de registru în ce-l priveşte pe Kant. În capitolul *Spre o mai bună înțelegere a filosofiei kantiene* din *Elemente de metafizică*, C. Rădulescu-Motru respinge filosofia lui Nietzsche, pentru ca, în *Personalismul energetic*, această filosofie să reprezinte un model de explicație a personalității.

Rădulescu-Motru nu a acceptat, ca atare, gândirea lui Kant, tocmai pentru că el era preocupat de realitățile sociale, politice şi umane, şi observa că rigorismul kantian nu era susținut de faptele concrete. De aceea, el se îndreaptă spre Nietzsche, mai apropiat de realitatea umană, care este „bestia blondă." Pentru Kant, perspectiva personalismului se găseşte în formele a priori ale inteligenței, în idei şi exigențe morale maxime, plasate deasupra sensibilității. Nietzsche vede perspectiva personalismului în sensibilitatea trupului, în instinct şi voința spre putere.

Între timp, după succesul cu *Personalismul energetic*, C. Rădulescu-Motru scoate edițiile definitive la două dintre lucrările sale antebelice *Puterea sufletească*[489], şi *Elemente de metafizică*[490]. Prima a fost retipărită fără nici o modificare din două motive: „unul priveşte lucrările filosofice pe care autorul le concepe a fi republicate în forma lor inițială, al doilea vizează traiectoria publicisticii sale filosofice, anume, deşi *Puterea sufletească* n-a fost gândită ca o fază pregătitoare a *Elementelor de metafizică* şi *Personalismului energetic*, după apariția acestora lucrarea aceasta s-a dovedit a servi „gestațiunii «personalismului energetic»." La

cea de a doua carte, după cum spune filosoful, a făcut câteva corecturi în ediția definitivă: s-au suprimat ultimele trei capitole din partea I-a, a fost schimbat subtilul vechi: „principalele probleme ale filosofiei contimporane - pe înțelesul tuturor" cu un altul: „pe baza filosofiei kantiene." Modificările sau completările ce le-ar face la această scriere urmează să fie facă obiectul unor lucrări separate.

Rădulescu-Motru nu a renunțat să semnaleze limitele kantianismului într-o altă lucrare, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, iar Nietzsche este pomenit, aici, doar cu un aforism în această scriere.

Cum a fost reflectată în critica interbelică poziția lui C. Rădulescu-Motru față de Kant? T. Herseni afirmă, tranşant, progresul adus de filosoful român în teoria cunoştinței în comparație cu Kant: „D. C. Rădulescu-Motru porneşte dela Kant şi-l depăşeşte apoi cu mult pe Kant. [...] D. C. Rădulescu-Motru este unul din puținii noştri gânditori atât lineari cât şi unitari. Teoria concepută în tinerețe a desăvârşit-o treptat, a adâncit-o mereu, dar n-a schimbat nimic din fundamentele dela început" Aceste entuziaste caracterizări sunt reluate apoi în articolul despre C. Rădulescu-Motru publicat în „Arhiva pentru ştiința şi reforma socială"[491].

Idei surprinzătoare exprimă tânărul, pe atunci, Emil Cioran, care iată, acreditează, în scrierile lui C. Rădulescu-Motru, o gândire filosofică întemeiată pe ştiință deoarece concepe filosofia ca fiind inseparabilă de ştiință, şi originalitatea filosofiei sale stă în două puncte: „atenuarea excesului formalist din neokantianism" şi „eliminarea parțială a perspectivei mecaniciste din biologism"[492].

Un punct de vedere insolit exprimă Paul Sterian în legătură cu metafizica filosofului. Autorul îl vede, deci pe C. Rădulescu-Motru ca om de ştiință, şi-i subliniază limitele ca metafizician: „«Elemente de metafizică» nu constitue numai o metafizică ratată, ci o interpretare falsă a criticilor Rațiunii pure şi practice ale lui Immanuel Kant." Dacă Traian Herseni susține că C. Rădulescu-Motru l-ar fi depăşit pe Kant, Sterian afirmă că autorul *Personalismului energetic*: „este pur şi simplu în afară de Kant. [...] D. Rădulescu-Motru vede totul în catalize şi sisteme. Nu se poate desbrăca de halatul magic şi narcotizant al ideii. D. R. C.-Motru este un cap limpede, simplificator, bine aşezat pe scaunul solid al înțelepciunii. Metafizicianul are gândul şerpuitor, neclar, constituit din erupții disparate, din aluviuni de diverse proveniențe. D. Rădulescu-Motru iubeşte mult organizarea sistematică a obiectelor. Metafizicianul le utilizează prost «á sa maniére», fără înțelepciune, însă cu riscul de a da realitatea ultimă"[493].

I. Brucăr scrie un studiu de mare întindere asupra filosofiei lui Rădulescu-Motru. Să reținem câteva capitole din studiul acestuia: Ce este metafizica, Realismul naiv, Criticismul transcendental şi realismul critic, Critica filosofiei transcendentale a lui Kant, O mai bună înțelegere a lui Kant, Conştiință şi cosmos, Personalismul energetic văzut ca ultima realitate şi finalitate istorică,Teoria vocației. Brucăr afirmă că, deşi psiholog, autor al unui tratat de psihologie, C. Rădulescu-Motru rămâne, înainte de orice, filosof: „totuşi, adevăratul nerv al gândirii d-sale, este de natură metafizică. [...] Lucrările d-sale sunt astfel mai mult amplificările unor idei inițiale, cu cari d-sa şi-a început activitatea filosofică şi care apoi le-a concretizat în Metafizica sa. [...] Filosoful C.R.-Motru nu este psiholog prin vocație, ci prin necesitățile exterioare ale vieții sociale, care i-au impus să aducă în viața culturală românească, contribuții cari sunt prețioase pe tărâmul cercetărilor de psihologie. C.R.-Motru este prin vocație metafizician", vocație manifestată încă din teza de doctorat. Rădulescu-Motru, spune Brucăr, a fost preocupat de răspunsul la întrebarea: Cum este posibilă obiectivitatea ştiinței, întemeiată pe unitatea conştiinței individuale, când această conştiință este trecătoare. Răspunsul său este criticist, pentru că respinge existența unei conştiințe supraindividuale, dar admite unitatea conştiinței psihologice individuale regăsită în rezultatele ştiinței. Teoria cunoştinței este un criticism realist. Dacă filosofia lui Kant este un idealism transcendental, filosofia lui C. Rădulescu-Motru prin susținerea ideii că conştiința este condiționată de existența universului „este un idealism psihologic, dar acest idealism nu se confundă cu misticismul"[494].

La solicitarea lui D.C. Amzăr, unul din traducătorii *Criticii rațiunii practice* de Imm. Kant, C. Rădulescu-Motru şi Nae Ionescu scriu studiile introductive la cartea filosofului din Königsberg, fără ca nici unul dintre ei să ştie că vor fi împreună în aceeaşi lucrare. În *Viața lui Kant,* un succint studiu de trei pagini, C. Rădulescu-Motru reia ideea sa, afirmată de mai multe ori, că la Kant „rațiunea practică aparține unei lumi ideale." Scriind despre omul Kant, filosoful român reține concordanța dintre biografia şi doctrina acestuia: „Între viața şi filosofia morală a lui Kant este o armonie ieşită spontan din geniul acestuia. Deaceea viața şi filosofia morală a lui Kant rămân nedespărțite. Una nu se poate înțelege fără cealaltă"[495]. Ideea este reluată de C. Rădulescu-Motru în conferința despre viața lui Kant, organizată sub auspiciile Societății Române de Filosofie în 28 octombrie 1933[496].

Indirect, despre critica adusă lui Kant de către C. Rădulescu-Motru referă acelaşi I. Brucăr în examenul făcut studiului introductiv al lui

Nae Ionescu la I. Kant *Critica rațiunii practice*. Nae Ionescu a afirmat că lucrarea *Critica rațiunii practice*, a însemnat prea puțin pentru vremurile noastre, fiindcă îi lipsește tragismul. Această carte nu este adevărată, neavând nici o aderență la sufletul nostru. Filosofia lui Kant este sinteza unui material vechi. Kant n-a fost „un om nou" iar *Critica rațiunii practice* este o carte bună doar în ce privește metoda și o poate citi oricine „vrea să învețe a filosofa." I. Brucăr caută să dovedească falsitatea acestei idei, și crede că este o greșeală a se considera etica lui Kant o antropologie[497].

Opinia lui Brucăr primește replica lui Mircea Vulcănescu. La aserțiunea lui I. Brucăr că Nae Ionescu s-ar fi hotărât, în sfârșit, să scrie despre filosofia cuiva, Mircea Vulcănescu precizează: „Cred că recenzentul dlui Nae Ionescu se bucură în zadar. Prefața acestuia nu vrea să fie un comentariu «obiectiv» al gândirii kantiene ci o răfuială a ei." Filosofarea, în concepția lui Nae Ionescu, este „o activitate curat personală a gândirii, cu rădăcini lirice în viața filosofului – o activitate aproape artistică. [...] În orice caz, în judecarea procesului lui Kant în fața conștiinței filosofice românești contimporane, deschis cândva de dl Rădulescu-Motru, pe care d. Brucăr pare a voi să-l redeschidă, obiecțiile acestuia contra dlui Nae Ionescu întârzie cu un deceniu"[498]. Îi răspunde I. Brucăr, și respinge aserțiunea lui Vulcănescu că Nae Ionescu ar fi avut obiecții față de Kant de mai mult timp, prioritate având, din acest unghi, C. Rădulescu-Motru, singurul filosof român cu o viziune închegată și afirmată permanent față de filosofia kantiană. În același sens, putem spune și despre cartea lui Petrovici *Viața și opera lui Kant. Douăsprezece lecții universitare* o încercare de a argumenta teza că filosofia lui I. Kant este „Noul Testament al cugetării moderne"[499].

După un imens travaliu de cunoaștere și de observare a efectelor filosofiei kantiene în cultura românească, C. Rădulescu-Motru ajunge la o concluzie surprinzătoare, atât în ce privește impactul lui cu kantianismul cât și înrâurirea acestuia asupra filosofiei românești: „Mă îndoiesc, de pildă, dacă spiritul filosofiei franceze a influențat gândirea românească. Procedăm prea repede cu analogiile. [...] Nu avem echilibrul și obiectivitatea francezilor. Despre influența kantiană se poate spune că a prins nu pentru că avem gânditori cari se declară influențați de Kant, ci mai ales pentrucă gândirea opusă lui Kant n-a prins în școlile și universitățile noastre. De altfel, drept să spun: eu nu cred că există o influență apuseană cu adevărat serioasă la noi. Pentrucă nu avem, încă, nici un rezultat serios în această privință, nu ne-am manifestat în direcția culturii apusene. Deaceia n-avem nici un

profit. [...] Noi avem numai o cultură franceză de salon”[500]. Ar merita un popas îndelungat în cercetarea spuselor filosofului român. Nu cumva se discută, uneori neargumentat, despre curente filosofice din gândirea românească înrădăcinate în sisteme filosofice străine? Oricum, este deosebit de sugestivă constatarea lui C. Rădulescu-Motru despre adoptarea kantianismului de către învățământul românesc fără existența unui dialog real între doctrinele filosofice preluate din alte culturi.

Ca membru activ al Academiei Române, C. Rădulescu-Motru sprijină şi comunică despre orice lucrare românească despre Kant. Astfel, în şedința ordinară din 27 iunie 1930, C. Rădulescu-Motru prezintă, în plenul Academiei Române, Em. Kant, *Critica rațiunei pure* în traducerea lui Traian Brăileanu despre care afirmă: „Această traducere este o contribuție bine venită la mişcarea filosofică din țara noastră”[501], remarcând că, după încercările lui Eminescu, această lucrare „o avem astăzi întreagă în traducerea d-lui Brăileanu.”

În şedința generală solemnă din 1 iunie 1937, de acordare a premiilor Academiei Române, C. Rădulescu-Motru citeşte Raport la Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, în care remarcă: „În loc de a rezuma şi de a expune, dânsul își propune să reconstituie spiritul în care ideile filosofului au fost produse. Bine înțeles, realizarea acestei propuneri întâmpină multe greutăți, totuși numai o asemenea realizare ne poate satisface pe deplin, şi de aceea ea trebue să fie încercată.” În ce priveşte studiul despre Kant, C. Rădulescu-Motru spune: „Acest studiu este scris într-un stil limpede şi substanțial. Rareori mi-a fost dat să cetesc, deşi sunt familiarizat în destul cu filosofia kantiană, un studiu atât de interesant ca dialectică filosofică. [...] În rezumat, întregul volum este de o valoare netăgăduită. [...] În tânăra noastră mişcare filosofică, d-l C. Noica reprezintă, nu numai o frumoasă promisiune pentru viitor, dar şi un talent cu care ne putem mândri din atât cât a produs până acum”[502].

În anul 1940, în lucrarea *Timp şi destin*, C. Rădulescu-Motru exprimă, mai mult decât în celelalte lucrări, năzuința de a definitiva viziunea asupra kantianismului, prin revenirea la unele concepte, analizate, de el, de la debutul său filosofic: „reiau şi închei vechea discuție asupra apriorismului kantian, discuție pornită încă de la teza de doctorat în filosofie”[503]. Nu va încheia discuția despre filosofia kantiană. Vom vedea cum C. Rădulescu-Motru revine la aceast subiect de care, orice s-ar spune, nu se putea despărți, așa cum a făcut-o cu Wundt. Faptul că el ajunge, în studiul unor teme filosofice, la soluții diferite de Kant, nu înseamnă neapărat o despărțire. În realitate, cu deosebire

Timp şi destin, ultima sa lucrare „metafizică", reprezintă delimitarea neechivocă a filosofului român de maestrul său, psihologul german W. Wundt şi de aceea am numit-o *Despărțirea de Wundt*[504]. Din gândirea kantiană, C. Rădulescu-Motru a preluat ideea despre ceea ce se poate cunoaşte de către rațiune. C. Rădulescu-Motru a adâncit această temă prin valorificarea concluziilor ştiințelor, în special a celor biologice şi psihologice. Raționalist pe linie kantiană prin filiera wundtiană, C. Rădulescu-Motru concepe realitatea în înlănțuirea ei cauzală. Avem de-a face cu un caz destul de rar de altfel, când un autor reputat revine, la o temă mult studiată de el însuşi. Nu este vorba de o reluare simplă a unui subiect.

Editând în 1943 *Lecții de logică*, C. Rădulescu-Motru reia analiza filosofiei kantiene şi susține că în *Elemente de metafizică*, principala sa preocupare a fost examinarea teoriei apriorismului din filosofie kantiană, care l-a condus la propunerea unei alte perspective: „În locul unei conştiințe în genere, generatoare de forme şi idei apriori, care funcționează la Kant pe plan transcendental, propuneam teoria conştiinței reale omeneşti, care, integrată în evoluția totală a naturii, face din realizarea personalității umane legea de desfăşurare a energiei universale"[505]. Lucrarea *Lecții de logică* reprezintă depăşirea apriorismului kantian şi pune accent pe acordul dintre postulatele logice şi metodele ce stau la dispoziția omului de ştiință, pentru verificarea adevărului: „Logica îşi află fundarea sa în cunoştințele provocate şi verificate de experiență, iar nu în principii formale apriori. Îmbogățirea experienței aduce cu sine, în fiecare epocă, invenții şi metode noi de cercetare care, după verificare, constituesc adevărurile Logicei acelei epoce"[506].

C. Rădulescu-Motru continuă discuția despre filosofia lui Kant în comunicarea *Morala Personalismului energetic*, ținută în plenul Academiei Române în şedința publică din 16 mai 1946[507], publicată apoi în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Literare", 1946. În această lucrare, asupra unor idei din sistemul său al personalismului energetic, filosoful accentuează diferența sa față de Kant: „Personalitatea omului este ultima formă de energie spre care evoluează întreaga energie a naturii; ca atare în conştiința acestei personalități adevărurile cu caracter de necesitate şi universalitate nu sunt cum susține Kant, produsele împreunării unor forme *a priori*, cu experiența provocată de energia naturii, ci sunt legile imanente ale corelației dintre om şi natură"[508]. Nu uită a aminti că, spre deosebire de concepțiile dualiste, inclusiv cea a lui Kant, care discriminează între conştiință şi natură, în *Elemente de metafizică* el a explicat monist această corelație.

În acțiunea sa de revizuire a concepției sale şi a tuturor scrierilor lui filosofice importante, C. Rădulescu-Motru nu-şi modifică însă atitudinea față de doctrina kantiană. El afirmă că, dacă în anul 1893 accepta definiția idealului kantian de conduită: omul văzut ca un scop şi niciodată un mijloc, în scrierile sale *Puterea sufletească şi Elemente de metafizică*, nu a văzut în personalitatea umană „o entitate în sens kantian, ci o ființă biologică, supusă condiționărilor externe"[509]. În prima lucrare examinează evoluția personalității în cadrul istoric şi social, iar în a doua lucrare asociază conştiința personalității cu individualitatea organică şi sistemul nervos. Filosoful urmărea depăşirea nivelului speculativ şi metafizic al personalității prin studiul integrării ei în mediul biologic şi social, afirmând în acest mod viziunea ştiințifică despre conştiință şi personalitate, ceea ce s-a produs în lucrările *Personalismul energetic* şi *Vocația*. „Ca rezultat final, prin urmare am ajuns la o poziție cu totul opusă poziției luate de Imm. Kant"[510]. Această concepție diferită de cea a lui Kant nu-l conduce pe filosof la respingerea *de plano* a filosofiei kantiene.

La vârsta senectuții, făcându-şi bilanțul activității sale filosofice, C. Rădulescu-Motru era conştient de semnificația lucrărilor sale ce au avut ca sursă kantianismul: „Chiar şi fără o viitoare reeditare, *Personalismul energetic* şi *Elemente de metafizică* vor reprezenta cu o suficientă demnitate înțelegerea filosofiei kantiene în mijlocul poporului românesc"[511].

După acest excurs în cunoaşterea ideilor lui C. Rădulescu-Motru despre Kant, putem spune că filosoful român şi-a constituit concepția filosofică înrădăcinată în doctrina kantiană şi apoi, dezvoltată ca o viziune proprie. Este limpede kantianismul scrierilor sale de început. Însă orientarea sa scientistă l-a determinat să evalueze permanent sistemul kantian în funcție de evoluția cunoaşterii ştiințifice. Ca unul dintre cei mai avizați cunoscători ai filosofiei kantiene, el a găsit, în doctrina lui Kant, elementele necesare de construire a propriul sistem filosofic, cel al personalismului energetic, unul din cele mai originale din gândirea filosofică[512]. Fără Kant nu ar fi fost posibil personalismul energetic la fel cum nu ar fi existat nici toate celelalte mari sisteme filosofice postkantiene.

FILOSOFUL ÎN SPAȚIUL PUBLIC

1. Spațiul public pentru filosofie

Sfera publică s-a format o dată cu constituirea societății burgheze. Dacă sfera privată este spațiul necenzurat al intereselor și valorilor personale, sfera publică este cadrul exprimării libertății asumate prin intervenția directă asupra opiniei publice. Faptul că filosofia, astăzi, dovedește o deschidere către problemele reale ale societății este consecința schimbării percepției despre gândirea filosofică, și, în consecință, a existenței unui public avizat. Spațiul public cuprinde și o sferă filosofică, punct de contact între filosof și societate.

De spațiul public modern a beneficiat o minoritate, repezentată și de filosofi, atâția câți erau în societatea românească de la începutul secolului al XX-lea. Una din dimensiunile spațiului public modern este afirmarea și susținerea celebrității, dar trebuie spus că ea derivă din operă și activitatea profesională. În spațiul public, filosoful stabilește o relație de comunicare cu societatea, deși Nietzsche, scriind despre Heraclit, susține că opera unui filosof nu se adresează unui public si nu are, ca scop, acceptarea și validarea de către contemporani. Un alt filosof, Martin Heidegger explică, în conferința *Peisajul creator*, transmisă într-o emisiune radiofonică din 1933, neacceptarea postului de profesor la Universitatea din Berlin, din cauza antagonismului între filosofia sa despre ființă și sfera publică specifică mediului urban[513].

Există o diferență în atitudinea față de filosofi și de intelectuali între spațiile naționale. S-a remarcat că intelectualii francezi și aici este dat, printre altele, exemplul lui J.P. Sartre, au exercitat și exercită dreptul lor de a dezbate public probleme arzătoare ale zilei. Franța ar recunoaște, spre deosebire de spațiul anglo-saxon, importanța dezbaterii publice și respectul pentru cultură[514]. Să reamintim că Sartre a ocupat variate statusuri sociale: filosof, profesor, dramaturg, romancier, critic literar, ziarist, scenarist, polemist. Din aceste poziții, el a exprimat atitudini angajante față de problemele Franței și ale lumii.

De-a lungul timpului, filosoful a trăit tensiunea dintre gândirea sa, critică și alternativă la real, și sfera publică. Spațiul filosofului este unul inaccesibil, cuprinde idei ce alcătuiesc o lume diferită de lumea

cotidiană. Spațiul său de meditație, puternic singuralizat se detașează, evident, de sfera publică, unde coexistă toate tipurile de reflecție. A existat şi mai stăruie şi astăzi ideea că filosoful autentic nu coboară în Agora, el rămâne în acea sferă unde poate să dialogheze doar cu acei care au acces la profunzimile ideii. Un anumit dispreț față de vulg dar şi teama față de confruntarea cu realul ar caracteriza pe filosof. El vrea o libertate absolută de exprimare în spațiul public, dincolo de normele sociale, având convingerea că această libertate aduce doar beneficii şi nicidecum nu impietează asupra societății.

Cu siguranță, un asemenea mod de a concepe relația filosofului cu lumea este impropriu modernității şi postmodernității pentru care filosoful este un om al cetății, ca oricare intelectual. Prezența în spațiul public devine o condiție necesară în recunoaşterea creației filosofice, fiindcă publicitatea face parte din mijloacele de diseminare a ideii. Nu este suficient ca un filosof să aibă propriul limbaj întrucât, pentru a fi auzită vocea lui, trebuie să ştie a comunica şi alt tip de discurs, apropiat de spiritul şi conduita publică.

De aici rezultă o anumită tensiune, trăită de un gânditor, între poziția lui în spațiul filosofic şi prezența sa în spațiul public. În prima postură, el exprimă ideile sale în esența lor, în al doilea caz, se implică în dezbaterea publică precum şi în rezolvarea unora dintre problemele sociale, politice sau culturale ale epocii sale. De altfel, nici un gânditor nu poate asista indiferent la spectacolul lumii actuale rămând în orizontul strâmt al ideilor sale. Agora din Grecia antică este astăzi continuată de spațiul public, o realitate creată de societatea modernă din nevoia dezbaterii problemelor zilei de către toți actorii sociali.

În consecință, filosoful, aparține unei epoci de care nu se poate izola, dimpotrivă îl solicită să intervină în spațiul public, în diferite locuri şi pe teme diverse.

2. Filosofia în spațiul public românesc.

Intelectualitatea română modernă s-a constituit o dată cu statul modern român, ea fiind în bună parte un produs al acesteia. Paradoxul spațiului public românesc stă în discursul negativ al intelectualității față de acțiunile statului. Pe de o parte, statul a edificat societatea modernă românească, el fiind deținătorul mijloacelor de dezvoltare, pe de altă parte, intelectualii şi-au asumat misiunea ctitoririi de instituții, unele chiar în interiorul instituțiilor statului. În acest sens putem admite un spațiu public, nu lipsit însă de presiunea, uneori puternică, din partea statului.

În secolul al XX-lea, filosofia cunoaște o profesionalizare și specializare, iar spațiul filosofic românesc a fost dominat de această idee. S-a conștientizat că filosofia nu poate să se izoleze de spiritul public. Deși ideea filosofică s-a impus destul de greu în spațiul public, am spune că filosofia românească s-a constituit, spre deosebire de cea din Occident, în dezbaterea publică, în confruntarea cu istoricii, filologii și literații.

Avem mărturii despre starea filosofiei la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. C. Rădulescu-Motru descrie poziția profesorului de filosofie în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Învățământul filosofic „era mai mult un învățământ de completare pentru istorie și filologie”[515], filosofiei acordându-i-se un rang subaltern fiindcă nu exista un context favorabil gândului filosofic, iar opinia publică manifesta o anumită inhibiție față de creația filosofică originală: „De altminteri, publicul nici nu pretindea lucrări originale. (…) Ar fi fost chiar discreditați, mai ales aceia care erau profesori, dacă li s-ar fi atribuit idei personale. Aceasta ar fi însemnat că nu-și cunoșteau bine materia ce aveau de predat. În climatul cultural de acum 30-50 ani în urmă, nu erau condiții prielnice pentru originalitate filosofică” [516].

Aceeași situație precară a filosofiei o constată Ion Petrovici în 1925: „Este cert că mișcarea filosofică din țara noastră e cât se poate de redusă. Scrieri curat filosofice se tipăresc puține și se cetesc puține. Reviste speciale de filosofie nu avem, iar acelea care s-au încumetat să apară, și-au văzut dispariția curând. Academia noastră nu cuprinde o secție filosofică…”[517].

Să amintim, ca o confirmare, și spusele lui Caragiale, cel care l-a invitat pe C. Rădulescu-Motru să colaboreze la „Epoca literară”, cerându-i să publice studii de filosofie. Dramaturgul l-a îndemnat să scrie articole care să aibă în vedere nivelul de cultură și preferințele publicului român: „Dar vezi tu, măi băiete, îi spunea Caragiale lui Rădulescu-Motru, nu filosofie de aceea transcendentală, cum învățați voi prin Germania, și de care publicul românesc nu o să se intereseze nici peste o sută de ani, îți cer eu, ci ceva pipărat, care să facă pe adormiții noștri să strănute; o gâdilitură strașnică pentru creierul prea suculent în apetituri și prea sărac în idei, al parvenitului de la noi; știi tu băiete, ceva care să ne amuze, dar să ne și dea «le rire jaune»“[518].

Peste aproape 20 de ani, în 1915, un alt scriitor, geniul al pamfletului, T. Arghezi scria nedisimulat pornind de la o dezbatere pe seama unei conferințe a lui H. Sanielevici ținută sub egida Societății Române de Filosofie: „Nenorociții n-au înțeles o iotă! Nici odată nu ni s-a părut mai stupidă filosofia, ca atunci, când atâți eminenți lingeau bolovanii ei.

(...) La universitate nu se umblă cu mofturi. Acolo: una din două, ori te hotărăşti să fii un bun idiot de Rădulescu, Dragomirescu, Lovinescu, ori n-ai de ce intra"[519].

Dacă amintim şi neîncrederea exprimată de Maiorescu, într-o discuție cu I. Petrovici, în 1910, față de rezistența celulei româneşti la gândul filosofic, avem contextul în care C. Rădulescu-Motru a gândit şi a acționat ca filosof. El a înțeles, spre deosebire de Maiorescu, că filosofia trebuie să fie prezentă în spațiul public, dincolo de sălile de curs ale Universității, exprimând astfel şi speranța în capacitatea românilor pentru meditația filosofică.

C. Rădulescu-Motru dădea sens noului tip social – intelectualul burghez – animat de dorința schimbării şi emancipării sociale pe criterii exclusiv meritrocratice. În viziunea sa, intelectualul este un inovator, un constructor sau cum am spune astăzi un antreprenor. Nu este exagerat a spune că C. Rădulescu-Motru a fost un autentic antreprenor cultural, cu un comportament activ şi novator adaptat societății bazată pe concurență, risc şi initiativă privată. Studiile în Germania l-au convins de necesitatea unui nou status pentru un filosof dintr-o țară aflată în curs de modernizare. El a intuit, printre primii, rolul publicității în societatea noastră modernă, ca şi importanța comunicării şi a relațiilor publice, în terminologia de astăzi. Fără publicații, fără organizații profesionale, fără instituții publice filosofia nu avea cum să trezească interes în opinia publică. Nu este mai puțin adevărat că Rădulescu-Motru a beneficiat de noul cadru social datorat burgheziei în ascensiune. Dacă Titu Maiorescu era obligat să constate lipsa unei burghezii româneşti, deci a acelei clase ce se instituie în receptorul de bază al filosofiei moderne, Rădulescu-Motru sesizează, la începutul secolului al XX-lea existența unei burghezii naționale, nu întocmai similară cu cea din Occident, dar totuşi o grupare cu interese şi conduite sociale şi spirituale noi.

Ataşat la începutul carierei sale de Maiorescu şi de Junimea, autorul *Personalismului energetic* îşi afirmă tot mai mult independența mergând pe propria cale, după cum vom vedea mai departe. Fără a renunța la criticism, -metoda maioresciană de construcție culturală -, el vine în spațiul public cu analiza filosofică, psihologică sau politologică, devenind o autoritate respectată chiar şi de către adversari.

Pentru C. Rădulescu-Motru a fost limpede că o filosofie românească se dezvoltă numai în raport cu gândirea europeană, deşi în România de sfârşit secol 19 lipsea un spațiu public bine conturat, nu existau canalele de comunicare între filosofi, fără a mai aminti de lipsa unui dialog real între discipline, fapt sesizat de Rădulescu-Motru. El a înțeles necesitatea

difuzării filosofiei pe diverse canale de comunicare, pornind de la producția filosofică reală. Nu a coborât filosofia la nivelul maselor. Nu a făcut activitate de vulgarizare a filosofiei, însă el acționat pentru crearea unui public intelectual recrutat din toate categoriile intelectualității, interesat de meditația filosofică.

Astăzi, popularitatea unui filosof vine nu atât din originalitatea intrinsecă operei sale cât din capacitatea de adaptare la evenimente şi situații din lumea contemporană. Rădulescu-Motru a înțeles că filosoful trebuie să fie cunoscut, dacă doreşte să transmită propriul mesaj care să fie perceput în opinia publică. Filosoful, la fel ca orice intelectual se cuvine să fie prezent în spațiul public unde să i se audă vocea distinctă întrucât un gânditor nu poate evita societatea în care trăieşte, rămânând doar în universul său spiritual. Filosoful Rădulescu-Motru s-a regăsit în mai multe locuri: la universitate, în presă, în conferințele publice, în parlament, la radio. A ocupat mai multe statusuri sociale: profesor, decan, director de publicații, jurnalist, dramaturg, politician, funcționar public, proprietar agricol.

Nu este greşit dacă afirmăm că filosoful nostru a impus intelectualul în dezbaterea publică, el însuşi scriind multe articole despre intelectuali, mai ales despre relația lor cu politicul. C. Rădulescu-Motru a purtat un dialog continuu cu opinia publică, asumându-şi în acest fel responsabilitatea ca filosof. Mai mult, el a demonstrat responsabilitatea ce revine filosofiei în spațiul public. Dacă filosofia are ca scop căutarea adevărului absolut, filosoful are obligația de pleda continuu pentru adevăr în cetate.

3. C. Rădulescu-Motru în spațiul public

Exemplificăm succint câteva dintre performanțele lui Rădulescu-Motru în spațiul public.

C. Rădulescu-Motru face parte din generația care la sfârşitul secolului al XIX-lea, grupată în jurul lui T. Maiorescu, a continuat şi dezvoltat, uneori împotriva spiritului mentorului, direcții de reformare a spiritului public românesc. C. Rădulescu-Motru a reprezentat intelectualul de stil european, un intelectual puternic implicat în viața socială. De aici şi eticheta de oportunism ce i s-a pus de către unii exegeți.

Cu studii la Universitatea din Leipzig, la întoarcerea în țară, el aplică multe dintre experiențele cunoscute în Europa. De pildă, periodicul „Studii filosofice" editat de C. Rădulescu-Motru are acelaşi titlu cu „Philosophische Studien" a profesorului său Wilhelm Wundt. Înființarea Laboratorului de psihologie experimentală în 1906 a avut ca

model laboratorul de psihologie experimentală de la Leipzig al fostului său profesor[520].

În anul 1893, anul reîntoarcerii în țară, lui C. Rădulescu-Motru îi surâde inițiativa de a avea propria sa publicație. Se gândește la înființarea unui *Jurnal* gen *Figaro* dar cu nuanță mai literară sau la o revistă *Magazinul filosofic*. Vintilă C.A. Rosetti i-a propus direcția ziarului „Românul". Nu s-a finalizat nimic, dar, spune Rădulescu-Motru, această propunere a avut o importanță deosebită asupra înrăutățirii relațiilor sale cu Titu Maiorescu.

Interesantă rămâne reacția lui Maiorescu față de inițiativele fostului său student, exprimată într-o scrisoare către Mihail Dragomirescu, 24 oct. 1893 față de inițiativele lui Rădulescu-Motru : „El are alte iluzii în cap, să deschidă singur o nouă revistă, care să se susție financiar, să plătească articolele şi să hrănească şi pe redactor şi pe acționari (căci pe acții să se facă). Oho!

Îți închipuieşti cu ce siguranță se poate prevedea distrugerea grabnică a acestor gărgăuni exotici, sper pentru Rădulescu: înainte de a fi încercat punerea lor în practică, ca să-şi evite un fiasco copilăresc"[521]. Se cunoaște împotrivirea criticului, transmisă şi unora dintre tinerii junimişti, față de apariția, în 1900, a periodicului „Noua Revistă Română" condus şi finanțat de C. Rădulescu-Motru.

Tânărul C. Rădulescu-Motru avea multe idei, inclusiv deschiderea unui teatru, şi încearcă să le finalizeze, ştiindu-se asigurat material de veniturile moşiei din Butoeşti, care i-au dat, efectiv, libertatea de a avea inițiative. Şi din acest unghi, filosoful se arată a fi exponentul burgheziei. Cea mai mare parte din profitul obținut prin exploatarea proprietății îl investește în proiecte culturale.

Apariția „Noii Reviste Române" o pregăteşte minuțios timp de aproape doi ani, cu mijloace moderne, apelând la o reclamă publicitară continuă şi chiar agresivă. Cu certitudine C. Rădulescu-Motru stăpânea foarte bine tehnicile de comunicare în lansarea publicației sale.

„Noua Revistă Română" a fost concepută ca un organ de publicitate a activității instituțiilor statului şi parlamentului, aşa cum directorul ei precizează în „Preambulul redacției" din primul număr: „Pe terenul politic, ceea ce lipseşte statului român, cu toate formele sale constituționale, este tocmai practica publicității. Legile se fac şi se desfac de guverne fără vreo prealabilă consultare a opiniunii publice şi chiar fără o consultare sinceră a parlamentului". Este pentru prima oară în istoria presei româneşti că un periodic independent afirmă direct interesul pentru publicitatea treburilor administrative şi de stat.

Prin program, conținutul articolelor, cele două suplimente, varietatea tematică, „Noua Revistă Română” se impune ca o publicație modernă, ce se adresează în primul rând burgheziei românești. „Noua Revistă Română” este prima publicație care a plătit colaboratorii săi. Revista a contribuit la formarea mentalului burghez în societatea românească.

O particularitate a publicației, care face din ea o revistă creatoare de spațiu public, este numărul mare de polemici susținute și găzduite. Mai mult, ea publică articole ale unor adversari ideologici ai directorului. De pildă, C. Stoicescu, fruntaș liberal, a publicat un articol despre toleranță și respect în polemică.

Un alt exemplu de relaționare a revistei cu publicul rămâne participarea cititorilor la conducerea publicației, încât ei să aibă pe viitor un control mai eficace în administrația și redacția „Noii Reviste Române”. S-a decis transformarea a cel puțin unei pătrimi din capitalul revistei în acțiuni la purtător, care să poată fi cumpărate de cititori.

O probă a modernității activității sale publicistice este oferită de prezența masivă a problematicii femeilor în „Noua Revistă Română”, impunându-se ca unul din cele mai importante organe de presă ce dezbate afirmarea femeii în societate.

Întrucât după primul război mondial România avea o altă configurație teritorială, datorită noului context geopolitic, filosoful editează o publicație care să reflecte viziuni și valori europene. La 22 iunie 1919 apare „Ideea Europeană”. Primul număr se deschide cu articolul lui C. Rădulescu-Motru în care afirmă: „Trebuie să ne obișnuim cu gândul că Europa este o realitate independentă de sentimentele noastre - prima realitate de la baza politicii noastre; și că mijlocul pentru înțelegerea acestei Europe este numai unul: judecata obiectivă a minții noastre”.

„Ideea Europeană” este o publicație care a impus un mod original de analiză și diseminare, cu aceeași măsură, a valorilor culturii românești și europene.

Una dintre cele mai importante instituții create de filosof rămâne Societatea Română de Filosofie. Înființată ca Societatea de Studii Filosofice în 1910, transformată, în 4 martie 1915, în Societatea Română de Filosofie, această organizație a reunit cam tot ce a fost semnificativ în filosofia noastră în prima jumătate a secolului al XX-lea. Societatea Română de Filosofie a funcționat până în anul 1944.

O dovadă a spiritului întreprinzător al filosofului este încercarea de transformare a Societății Române de Filosofie în societate pe acțiuni, făcând publicitate în acest sens: „A subscrie la Societatea Română de Filosofie, Societatea anonimă pe acțiuni e nu numai o operă frumoasă,

dar şi un bun plasament". În anul 1922, Nae Ionescu l-a convins pe C. Rădulescu-Motru să transforme Societatea Română de Filosofie în societate anonimă de acțiuni. S-au emis 500 de acțiuni, fiecare la valoarea nominală de 200 lei. Acțiunile erau semnate de Nae Ionescu, în calitate de administrator delegat şi de C. Beldie în calitate de director. „Ce s-a făcut cu banii, nu se ştie", scrie Bagdasar[522].

După apariția, în 1923, a „Revistei de Filosofie" a existat un proiect de transformare a Societății Române de Filosofie în Cercul de Studii Filosofice, inițiativă nefinalizată.

S-a înființat o librărie pe lângă Societatea Română de Filosofie. Trebuie amintită şi librăria Vipera Neagră în cadrul redacției „Ideea Europeană", asociată Societății Române de Filosofie.

Filosoful a desfăşurat o laborioasă activitate de conferențiar în spațiul public. Pentru ilustrare facem trimitere la conferințele ținute în perioada 1910-1912. În conferința ținută cu ocazia serbării date de Societatea Căminul cultural în ziua de 9 mai 1910 la Ateneu, C. Rădulescu-Motru a vorbit despre pretinsa inferioritate a femeii, denunțată de mişcarea feministă. Greşeala feminismului stă în susținerea ideii despre concurența femeii ca egală în funcțiune cu bărbatul. Femeia nu este creată pentru îndeplinirea aceleiaşi funcțiuni sociale ca şi bărbatul. Aceasta nu înseamnă că bărbatul are funcții superioare celor ale femeii, argumentul său fiind că fiecărui sex îi sunt specifice anumite funcții. Numai între funcțiile care nu sunt necesare se poate stabili grade de inferioritate. Femeia este dominată de instinctul maternității şi din această cauză viața ei sufletească este mai aproape de viața speciei umane şi este mai conservatoare. Bărbatul reprezintă elementele de variabilitate în evoluția sufletească a speciei. În şcoală nu se face educație care să țină seama de însuşirile sufleteşti ale femeii[523].

În a doua jumătate a lunii iunie 1912 C. Rădulescu-Motru a ținut un ciclu de 14 lecții de psihologie cu aplicații la practica pedagogică, pentru conducătoarele grădinilor de copii, adunate în acest scop la Azilul Elena Doamna, la care au asistat 170 de învățătoare.

În 5 octombrie 1912 ține la Galați, cu ocazia Congresului Asociațiunii pentru înaintarea şi răspândirea ştiințelor, o conferință despre rolul filosofiei în formarea spiritului ştiințific, a cărei concluzie postulează inexistența unei contradicții între ştiință şi filosofie: „căci spiritul ştiințific nu a căzut din ceruri, ci este o cucerire; şi la această cucerire omul de ştiință a fost precedat de către filosof"[524]. În fine, să amintim de conferința lui C. Rădulescu-Motru *Din psihologia românului* ținută duminică 23 decembrie 1912 la Ateneul Român.

Una din inovațiile aduse de Rădulescu-Motru în organizarea vieții culturale românești sunt conferințele publice de filosofie, modalitate, considerată de el esențială, de punere în circulație a valorilor filosofiei. I. Petrovici, Mircea Djuvara, O. Onicescu, Nae Ionescu, Alice Voinescu, Mihail Antoniade, Virgil Bărbat, Em. Bucuța, D. Pompei sunt câțiva dintre conferențiari. Intrarea la conferințe se făcea pe bază de abonament (80 lei pentru 9 conferințe) sau cu bilet – 10 lei pentru o conferință. Începând cu anul 1929 s-au ținut, anual, două cicluri de conferințe.

Conferințele abordau subiecte de actualitate, de pildă teoria relativității a lui A. Einstein sau doctrine și curente filosofice. Pentru acel timp, perioada interbelică, aceste manifestări se constituiau în adevărate canale de comunicare a informației filosofice și științifice la un public interesat de noutăți.

La ședințele Societății Române de Filosofie s-a discutat de multe ori despre situația filosofiei în școala secundară, și s-a luat decizia organizării unui Congres al profesorilor de filosofie. În zilele de 2, 3 și 4 februarie 1934, la Fundația Dalles, are loc primul Congres al profesorilor secundari de filosofie, organizat de Gruparea profesorilor de filosofie, al cărei președinte era Rădulescu-Motru. Au participat câteva sute de profesori. Deschizând Congresul, C. Rădulescu-Motru arată că scopul acestuia este de a aduce argumente în crearea unei catedre de filosofie prin stabilirea numărului necesar de ore pentru filosofie în școală.

Societatea Română de filosofie a devenit cea dintâi editură filosofică din țară. Prima lucrare editată a fost volumul omagial închinat lui Spinoza, alcătuit din *Etica* lui Spinoza în traducerea lui S. Katz și o largă introducere de I. Brucăr. În aceeași editură au apărut *Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru*, *P. P. Negulescu*. De asemenea, editura a publicat: G. Berkeley, *Principiile cunoștinței omenești*, D. Hume, *Cercetări asupra intelectului omenesc*, Lucrețiu, *Poemul naturii*, Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Plato*.

Cea mai importantă lucrare elaborată și editată de Societatea Română de Filosofie rămâne *Istoria filosofiei moderne*, vol. I-V, apărută într-un interval de cinci ani 1937- 1941, o performanță excepțională a culturii române. Dar și un caz unic în ce privește munca în echipă a filosofilor români de toate generațiile, sub conducerea lui C. Rădulescu-Motru și în coordonarea lui N. Bagdasar, pentru a omagia un filosof român: I. Petrovici.

Indiscutabil, Societatea Română de Filosofie își datorează existența și notorietatea lui Rădulescu-Motru. El era marca inconfundabilă a organizațiilor și publicațiilor sale. În umbra atâtor manifestări publice au stat

oameni, care l-au înțeles și au întreprins acțiuni benefice pentru evoluția filosofiei românești. Cel mai apropiat colaborator a fost N. Bagdasar, un excelent manager, și datorită lui Societatea Română de Filosofie a cunoscut la sfârșitul anilor'20 și în anii'30 o activitate foarte bogată.

O altă structură organizațională sub autoritatea filosofului este Societatea Română de Cercetări Psihologice, înființată în februarie 1934, din inițiativa lui I.M. Nestor, asistent universitar. Societatea Română de Cercetări Psihologice funcționa sub auspiciile Laboratorului de psihologie experimentală al Universității din București, un exemplu cum o instituție nonguvernamentală era atașată de o structură a statului.

După modelul Societății Române de Filosofie, Societatea Română de Cercetări Psihologice căuta orice mijloc de propagare a psihologiei, a activității exponenților ei, inclusiv organizarea de conferințe publice. Iată, în anul 1934 țin prelegeri: C. Rădulescu-Motru, *Materie și suflet*, G. Marinescu, *Spiritism și metapsihică*, C.I. Parhon, *Tratamentul bolilor psihice*. Filosoful reușea să reunească, la acțiunile sale, nu doar filosofi ci și mari oameni de știință, încă un argument al autorității lui în spațiul public.

Rădulescu-Motru a fondat „Revista de psihologie experimentală și practică", „Analele de psihologie", „Jurnal de psihotehnică", „Jurnal de psihologie militară". În toate aceste acțiuni a fost sprijinit de psihologul I.M. Nestor, organizatorul cercetărilor de psihotehnică și al manifestărilor publice ale organizațiilor de psihologie.

Rădulescu-Motru a dorit să creeze un institut specializat în domeniul psihologiei. Urmare a adoptării legii cu privire la pregătirea profesională și exercitarea meseriilor, în 17 iulie 1937 a fost inaugurat Institutul psihotehnic din București, în fostul local al Camerei de muncă din strada Povernei nr. 6, institut condus de Rădulescu-Motru. De asemenea el a contribuit la înființarea unor laboratoare de psihologie pe lângă licee. Primul laborator de psihologie școlară, înființat, în 1936, cu sprijinul său, a fost cel de pe lângă liceul de băieți din Craiova.

Nici la vârsta senectuții, aflat într-o stare materială umilitoare, nu a renunțat la gândul înființării de instituții. A stăruit pe lângă M. Ralea să înființeze un institut de psihologie, și, la 1 octombrie 1956, sub egida Academiei Române, se inaugurează Institutul de cercetări psihologice.

O realizare excepțională a lui Rădulescu-Motru rămâne „Revista de Filosofie", înființată în 1923 prin transformarea periodicului „Studii filosofice". După cum este consemnat în programul din primul număr din anul 1923: „REVISTA DE FILOSOFIE va continua, în parte, tradiția predecesorilor noștri, răspândind cunoștințele filosofice pe care ni le dă străinătatea; dar în direcția sa generală ea va tinde să dea la lumină

contribuții pentru formarea unei conștiințe filosofice originale românești".

Nu este o simplă coincidență între momentul apariției „Revistei de Filosofie" şi intrarea conducătorului ei în Academia Română în iunie 1923. Editarea periodicului dădea semnalul unei afirmări puternice a mişcării filosofice româneşti.

Calitatea revistei condusă de C. Rădulescu-Motru este exprimată de tematica ei. Un studiu asupra ei dovedeşte limpede acoperirea tematicii generale a filosofiei, ponderea deținând-o articolele de filosofie universală şi psihologie:

I. *Istoria filosofiei universale*, 225 articole;

II. *Psihologie*, 137 articole;

III. *Pedagogie, educație, învățământ*, 96 articole;

IV. *Filosofia culturii, științei, istoriei şi dreptului*, 71 de articole;

V. *Istoria filosofiei româneşti*, 67 articole;

VI. *Sociologie şi probleme sociale*, 65 articole;

VII. *Filosofie generală, metafizică, ontologie, categorii*, 63 articole;

VIII. *Estetică, teoria artei şi literaturii*, 58 articole;

IX. *Gnoseologie şi logică*, 55 articole;

X. *Istoria şi filosofia religiei*, 43 articole;

XI. *Etică şi axiologie,* 19 articole.

În „Revista de Filosofie", ponderea au avut-o studiile despre filosofia universală şi cele despre psihologie. Articolele despre filosofia românească dețin o poziție de mijloc. „Revista de Filosofie" a avut o contribuție decisivă la formarea limbajului filosofic românesc şi la difuzarea lui în spațiul public.

O expresie clară a spațiului public o constituie disputa de idei între actorii sociali, iar C. Rădulescu-Motru este exemplar din acest unghi de vedere. El a purtat, de-a lungul activității sale, numeroase polemici, remarcându-se ca un remarcabil interlocutor, urban, civilizat, tolerant dar ferm.

O polemică de mare răsunet a avut cu N. Iorga, fost colaborator al „Noii Reviste Române". Rădulescu-Motru analizează concepția naționalistă a lui N. Iorga în mai multe articole cu titlul *Naționalismul. Cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă*, 1909, căruia în surprinde contradicția dintre înțelesul de doctrină politică şi o concepție de stat şi sensul de credință exclusivă date naționalismului.

Un loc aparte ocupă disputa lui C. Rădulescu-Motru cu naționaliştii reuniți în jurul publicației lui Iorga, „Neamul Românesc", detaşându-se polemica destul de acerbă cu exponentul cel mai seamă al antisemitismului – A.C. Cuza. O temă pusă pe tapet de profesorul ieşean

a fost cea a presupusei aderențe a lui C. Rădulescu-Motru la doctrina așa zisului Cahal. Excedat de această nebănuită apropiere, filosoful publică un articol ironic *O polemică umoristică: Cahalul* în care întreabă: „Ce o fi însemnând istoricește Cahalul este aproape peste putință să mai știm astăzi".

A.C. Cuza revine cu un articol în care, printr-un joc de cuvinte, C. Rădulescu-Motru este numit „Mortu" : „Pentru că C. Rădulescu-Motru e profesor universitar pedeapsa cea mai crudă pe care o îndură, în mod fatal, e că devine *ridicol,* în situația lui, ceea ce echivalează cu condamnarea la moarte. Căci ridicolul e știut că ucide. De aceea, să fim și noi iertători cu *răposatul,* care era *C. Rădulescu-Motru* și care de acum nu mai e decât «Mortu", și să-i zicem: Dumnezeu să-l ierte"[525]. Această sintagmă îl va urmări pe filosof în diatribele unora dintre adversarii, Blaga fiind cel mai notoriu.

Filosoful a fost în dispută cu marele om al școlii S. Haret pe subiectul despre școala unică, egală pentru toți copiii. O altă polemică a fost cea cu istoricul A.D. Xenopol pe marginea istoriei partidelor politice românești.Polemica dintre „Noua Revistă Română" și „Viața Românescă" are ca temă formele democrației în România.

O polemică de mare ecou în epocă și nu numai, este aceea între C. Rădulescu-Motru și Nae Ionescu, declanșată de refuzul lui Nae Ionescu de a se supune regulilor de promovare în universitate, printre altele prezentarea de lucrări. Întrebat de ce nu publică o lucrare, pentru a îndeplini condiția cerută de lege pentru a fi făcut profesor, el a răspuns: „Ce? Să fiu făcut profesor ca oricare altul, publicând lucrări? Nae Ionescu nu are nevoie de lucrări, ca să fie făcut profesor"[526]. De fapt, conflictul a început cu prilejul susținerii docenței de către Nae Ionescu, când C. Rădulescu-Motru a convins pe membrii comisiei, prezidată de el, că viitorul docent are diploma de doctor.

Polemica între C. Rădulescu-Motru și Lucian Blaga a pornit de la diferența de sistem filosofic – Rădulescu-Motru își clădește personalismul energetic pe baze pozitiviste și scientiste, pe când Blaga sondează și alte căi de afirmare a raționalului decât întemeierea lui numai în experimentele științei. În plus, Blaga obține o recunoaștere publică imediată a filosofiei sale, datorată stilului și profunzimii argumentării, de către un mediu intelectual interesat de producția filosofică autohtonă, în comparație cu preopinentul său, ale cărui începuturi filosofice nu trezeau ecou decât la un public restrâns la cadrul universitar, el însuși de dimensiune îngustă. Am menționat de mai multe ori crearea de către Rădulescu-Motru a instituțiilor necesare filosofiei românești. Blaga

a beneficiat de atmosfera dată de publicațiile şi societățile edificate de filosoful bucureştean.

În fine, să amintim de creatorul de concepte şi sintagme care au intrat în vocabularul curent: personalism energetic, vocație, politicianism, românism[527].

Spiritul său întreprinzător şi activitatea sa publică vor fi interzise după anul 1948, filosoful cunoscând o izolare impusă de regimul comunist, fiind îndepărtat din Academia Română iar lucrările lui au avut interdicție de a circula în spațiul public.

xxx

Rădulescu-Motru a dus mai departe acțiunea lui Maiorescu de edificare a unei culturi moderne în România, a contribuit decisiv la crearea unor instituții fundamentale pentru mişcarea filosofică autohtonă, unele dintre ele dăinuind şi astăzi. Nu a fost doar o remarcabilă prezență în viața publică, dar a impulsionat crearea spațiului public timp de jumătate de secol. El a contribuit efectiv la naşterea conştiinței filosofice, la crearea unui public pentru filosofie. Lui îi datorează mult creația filosofică românească, vie, incisivă şi diversă, cu o prezență accentuată astăzi în spațiul public.

S. MEHEDINȚI: ONTOLOGIA NAȚIUNII

1. Biografia unui geograf şi etnograf

S. Mehedinți s-a născut la 16 octombrie 1868, în Soveja - Vrancea, într-o familie cu 11 copii, dintre care în viață au rămas doar patru. Lipsit de mamă la vârsta de 9 ani, iar de tată în anii adolescenței, Mehedinți a fost crescut de sora sa, Marina. Anii de şcoală nu i-au trezit, după propria-i mărturisire, un interes anume pentru munca intelectuală. Metoda folosită de dascăli, la toate lecțiile, era aceeaşi: bătaia. Această neplăcută şi dureroasă experiență din şcoală îl va stimula în a pleda permanent pe toate căile - în scris, în conferințe, în acțiunea educativă - pentru formarea liberă a copiilor, fără nici o coerciție fizică, aducând, în acest sens, argumente și din lumea animalelor, ce pot fi dresate fără a fi maltratate.

După terminarea claselor primare urmează seminarul teologic din Roman unde stă doar un an, apoi merge la Seminarul Central din Bucureşti. Nici aici nu poposeşte decât un an, şi frecventează liceul din Focşani, iar ultimul an îl face la liceul Sf. Sava. Şcoala nu i-a oferit nimic pentru viață. Lecturile sale din această perioadă erau făcute „la nimereală."

După absolvirea liceului, prin trecerea unui „bacalaureat enciclopedic", s-a înscris la matematici, dar, peste puțin timp, a trecut la Facultatea de Litere ca bursier al Şcolii Normale Superioare, al cărei director era Alexandru Odobescu, cel ce va avea un rol hotărâtor în orientarea spre geografie a tânărului sovejan. Şi studenția i-a apărut ca o succesiune de examene la toate specialitățile, fără câştig pentru formarea sa. Nu s-a bucurat de sprijinul unui îndrumător în lectură. A avut însă norocul cu Titu Maiorescu, profesorul de istoria filosofiei, care lăsa libertatea fiecărui student de a elabora o lucrare, evaluată la sfârşitul anului universitar. Lecturile sale din studenție au fost *Istoria civilizației engleze* de Th. Buckle, scrierile lui H. Taine, Th. Mommsen, August Comte, Herbert Spencer, I. Kant.[528] La licență, „alt examen enciclopedic", susține teza *Ideile lui J.J. Rousseau asupra educației*.

Încă din perioada facultății s-a manifestat ca unul dintre cei mai activi susținători ai luptei pentru emanciparea națională a românilor din Transilvania, fiind şi unul dintre întemeietorii „Ligii pentru unitatea culturală a tuturor românilor", reliefându-şi o nouă dimensiune

a personalității sale - acțiunea în sprijinul ideii naționale şi meditația asupra ei în o varietate de lucrări. Desemnat de colegii săi, a vorbit la inaugurarea Ligii dezvoltând ideea lui Buckle despre rolul ştiinței în progresul omenirii. Mai târziu, Mehedinți recunoaşte că nu era pregătit să expună legătura dintre neamul românesc şi pământul românesc, aşa cum s-ar fi cuvenit la un asemenea eveniment[529]. Neîndoielnic, interesul său față de studiul ştiințific al problemelor naționale a fost stimulat, la început, de implicarea în organizarea Ligii şi a manifestărilor ei. Tot în această perioadă, a participat la numeroase conferințe publice dezbătând teme de larg interes național.

Proaspătul licențiat a dorit să ocupe o catedră de istorie la liceul din Focşani. Se iveşte însă ocazia unei burse în străinătate pentru studiul geografiei. Mehedinți își aminteşte că în şcoală nu a avut nici o atracție pentru această materie: „era cu adevărat cenuşăreasa şcoalei. La Universitate, nici nu mai vorbim…; nu se afla un singur student care să aibă o legătură cât de slabă cu geografia”[530]. Ce l-a determinat să accepte bursa? Mai întâi, o influență puternică a avut Alexandru Odobescu, socotit de Mehedinți „dascăl cu mare libertate de gândire și de faptă.” Un al doilea factor a fost studiul cărții lui Th. Buckle - recomandată de Titu Maiorescu la cursul de filosofie pozitivistă, datorită încercării autorului englez de a explica fenomenele istoriei prin influența mediului geografic și prin progresul ştiințelor exacte.

În primăvara anului 1892, tânărul Mehedinți pleacă, în Occident, cu două scrisori de recomandare, semnate de Alexandru Odobescu, pentru arheologul G. Perrot, şi de Titu Maiorescu, pentru Rudolf Virchow din Berlin. Mai întâi, se opreşte la Paris, dar Perrot îl îndreaptă spre istoricul Lavisse şi nu spre titularul catedrei de geografie cum s-ar fi aşteptat. Asistă la cursurile lui Marcel Dubois şi Paul Vidal de la Blache, însă constată, surprins, că ambii erau autodidacți în geografie („Sorbona e la începutul organizării învățământului său geografic”), iar pentru tânărul urmărit de două întrebări: care este obiectul propriu al geografiei şi care este locul ei în ierarhia ştiințelor înrudite, nu se desluşea cu claritate răspunsul în ce priveşte statutul ştiințific al acestei discipline. Ajunge la concluzia că dificultățile, întâmpinate de el, în înțelegerea geografiei sunt cauzate de lipsa seminariilor în învățământul universitar francez. Peste ani, încadrat profesor la Universitatea Bucureşti, va organiza cu multă osârdie această formă de activitate didactică universitară.

După un an de şedere, este nevoit să constate că dacă Parisul nu l-a ajutat în descifrarea sensurilor geografiei ca ştiință, în schimb i-a oferit o nouă perspectivă asupra istoriei, spre satisfacția mentorului

său, Titu Maiorescu. Deşi inițiase el însuşi, ca ministru al Instrucțiunii, înființarea Societății Române de Geografie, Titu Maiorescu îl îndeamnă pe tânărul sovejan să se specializeze în istorie, considerând că la noi nu este posibilă predarea geografiei proprii: „Practic la noi lucrul se presintă aşa: cu prea marea sferă a ştiințelor auxiliare, neapărat trebuincioase ştiinței geografice în accepțiunea modernă de la Karl Ritter încoace, o astfel de studiare a geografiei este numai cu putință asupra țărilor, asupra cărora geologia, statistica, etnografia cu craniologia şi limbistica, istoriografia au dat resultate destul de sigure, pentru că geograful să aibă numai munca de a şi le însuşi în resultatele presentate de acei specialişti şi a le pune apoi în raport de sinteză şi de unificare a geografiei proprie.

Un asemenea studiu al geografiei este imposibil astăzi pentru *România*. Şi ce profesor de geografie la o Universitate română ar fi acela, care ar putea trata despre geografia (modern înțeleasă) a mai tuturor țerilor europene, afară de a sa proprie - de şi aceasta ar trebui să fie obiectul principal al expunerilor sale. Căci despre noi, n-ai statistică, n-ai geologie, n-ai craniologie-antropologie, n-ai nici măcar o istoriografie mai asigurată.

Prin urmare d-ta nu poți face geografie română, ar trebui să devii prealabil geolog, craniolog etc – adică ți-ai consuma viața cu prealabile şi nici n-ai ajunge la geografie

Ia studiul geografiei (pentru generația viitoare a d-voastră) punct de plecare mai bine studiat de d-ta, decât alții, pentru a face - nu geografie, ci *Istorie* română. *Asta* ne lipseşte în prima linie”[531]. De aceea, Maiorescu îl sfătuieşte să studieze în arhivele din Berlin, Viena, Paris, Roma, documente despre românii de la 1700 încoace şi să scrie o istorie a românilor: „În sensul şcoalei lui Ranke, nu fantasmagorii à la Hasdeu, Xenopol, N. Densuțianu [...] Nici un tânăr de valoare de la noi n-are să se destine Istoriei naționale? E numai Onciul din Cernăuți! Pentru Dumnezeu, numai unul? *Unus est nullus*!

P.S. Cu geografia română ai să fii un crâmpei de dascăl, cu istoria română ai fi profesorul profesorilor “[532]. Mehedinți n-a ascultat de sfatul magistrului său, ci şi-a urmat destinul în geografie, devenind, în acest domeniu, ceea ce voia Maiorescu, „profesorul profesorilor.”

Captivat de căutarea rosturilor geografiei ca ştiință de sine stătătoare, Mehedinți urmează sfatul dat de „înțeleptul autodidact” Paul Vidal de la Blache, şi se decide să plece în Germania. Mai întâi, poposeşte la Berlin unde participă la cursurile şi seminarul lui Ferdinand von Richthofen, preşedintele Societății geografice din Germania şi audiază cursurile lui Adolf Bastian. Pentru a cunoaşte mai mult din antropogeografie,

pleacă la Leipzig ca să-l audieze pe Friedrich Ratzel, întemeietor al antropogeografiei. În 1895 este atins de o nevroză foarte puternică din cauza efortului intelectual. Pentru a se trata, merge, mai întâi, într-o stațiune climaterică la Elgersburg, apoi, în vacanța de vară, în Munții Alpi. Dar oboseala se manifesta tot mai accentuat, fiind nevoit să revină în țară. Se întâlnește cu Maiorescu, care se arată decepționat de neterminarea studiilor de către fostul său student, dar îl sfătuiește să se ocupe de sănătate, oferindu-i ajutor material, refuzat cu demnitate de sovejan, spunându-i că partea materială este asigurată de familia sa, deși realitatea era cu totul alta. Se retrage la Soveja, în mediul copilăriei sale, unde se vindecă. În răstimpul petrecut aici, i s-au conturat idei ce-i vor marca formația sa științifică. A cernut, cum spune el, materialul adunat până atunci și a sistematizat ideile pentru stabilirea postulatelor geografiei ca știință. În satul său de baștină a primit primul impuls pentru geografie. Gândirea lui pornește de la contextul local spre scara globală[533].

În 1899 își ia doctoratul la Leipzig sub conducerea lui Ratzel cu teza *Über die kartographische Induktion* (*Inducția cartografică*).

După o foarte scurtă perioadă ca profesor de limba și literatura germană la Liceul internat din Iași, Mehedinți este numit, în mai 1900, profesor de geografie al Universității din București, urmare a înființării primei catedre de geografie din România. În ziua de 3 noiembrie 1900, el inaugurează cursul său de geografie cu prelegerea *Obiectul și definițiunea geografiei*, la care a asistat Titu Maiorescu[534], mulțumit de prestația didactică a fostului său student. De acum înainte Mehedinți se dedică organizării învățământului geografic românesc de toate gradele, și reorganizează Societatea Română de Geografie. De altfel, S. Mehedinți manifestă multă pasiune și interes pentru activitatea didactică, el însuși fiind un teoretician al educației și al pedagogiei. Lucrările sale, în special *Altă creștere - Școala muncii*, reflectă cu prisosință o concepție originală despre formarea tineretului întemeiată în valorile tradițiilor și culturii naționale.

Mehedinți a realizat că transformarea spiritului românesc și îndreptarea lui către valorile modernității s-au datorat în primul rând școlii. Dacă până la sfârșitul secolului al XIX-lea învățământul se distingea prin prelegeri ce preluau pur și simplu idei din cultura occidentală, după 1900, odată cu încadrarea în universități a unei noi generații de profesori, are loc o schimbare atât a conținutului cât și a metodelor de predare în contextul reformei școlare a lui Spiru Haret. În aproape toate facultățile se impun specialiștii, care sunt ctitori ai disciplinelor predate în România. O parte dintre ei a avut un rol foarte important în crearea instituțiilor naționale. În cultură și învățământ se afirmă în toate domeniile oamenii

bine pregătiți științific în mari universități europene. După epoca marilor scriitori a urmat epoca savanților, unii dintre ei cu aplecare şi spre literatură. Pe bună dreptate s-a spus despre acest grup de intelectuali că a fost unul al ctitorilor: „Mehedinți face parte din fericita pleiadă de ctitori în țara noastră ai disciplinelor cunoaşterii în forma lor modernă, atinsă ca urmare a împlinirii şi desăvârşirii idealului politic de unitate națională. Bogdan Petriceicu Hasdeu, Titu Maiorescu, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Dimitrie Gusti, C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Onisifor Ghibu, iar în rând cu ei Simion Mehedinți (şi alți câțiva) au fost adevărate personalități de Renaştere prin măreția, poliformismul, frumusețea şi umanismul creației lor "[535]. Toți aceşti corifei ai științei româneşti au căutat să integreze ştiința românească în ştiința universală şi să construiască infrastructura necesară pentru activitatea de cercetare: laboratoare, societăți științifice, congrese, publicații.

Reîntorcându-ne la cursul de geografie al lui Mehedinți, să amintim căile preconizate de geograf în educarea gândirii geografice: seminarul, colocviul, cărțile didactice, congresul de geografie. El a introdus seminarul ca modalitate de inițiere în geografie pentru începători. A inițiat un colocviu lunar pentru comunicările celor bine pregătiți. Cu timpul, colocviul a devenit loc de întâlnire al tuturor profesorilor tineri de geografie şi de discipline înrudite. În 1901, la invitația lui Spiru Haret, S. Mehedinți redactează manuale de geografie pentru toate clasele, editate şi reeditate pentru zeci de generații de elevi. Ca autor de manuale, profesorul Mehedinți a elaborat lucrări într-o limbă accesibilă tuturor şcolarilor. Manualele au fost înzestrate cu schițe cartografice şi cu multe bucăți de lectură, ele fiind scrise „cu gândul să lege de amintirea copiiilor numai fapte întemeiate pe raționament, iar nu material mnemotehnic mort"[536]. În scopul deprinderii profesorilor cu o nouă metodă de predare în locul celei a memorizării, Mehedinți a organizat, anual, congresul tuturor profesorilor de geografie, începând din anul 1904.

Cursul său de geografie era eterogen, cu deschideri spre toate orizonturile ce refereau la ştiința pământului. Profesorul a înțeles, cu timpul, că prelegerile trebuie să se concentreze pe etnografie. În anul 1909, Mehedinți deschide cursul de antropogeografie care, mai târziu, devine curs de etnografie.

Din 1908, reputatul geograf este membru corespondent, iar, din 1915, membru titular al Academiei Române în cadrul secțiunii istorice, în locul rămas vacant prin moartea lui D.A. Sturdza. La 6 iunie 1920 rosteşte discursul de recepție *Caracterizarea etnografică a unui popor*

prin munca și uneltele sale. Academicianul S. Mehedinți a servit, cu dragoste, râvnă şi respectul cuvenit, cea mai înaltă instituție a culturii româneşti. În comunicarea *Academia, instituție etnopedagogică. Institutul - organizare internațională*, ținută în şedința publică de la 14 februarie 1941, Mehedinți discută despre Academie ca „expresia cea mai înaltă a culturii neamului de care e vorba"[537]. În această comunicare el a insistat pe dimensiunea etică a menirii Academiei.

Adept al neutralității țării în primul război mondial, Mehedinți acceptă să colaboreze cu Al. Marghiloman rămas în teritoriile româneşti ocupate. De la 5 martie la 24 octombrie 1918 este ministru al instrucțiunii, în guvernul Marghiloman.

Drept recunoaştere a competenței şi prestigiului său, Fundația Carnegie îi solicită, în 1928, redactarea răspunsului, din partea României, la ancheta internațională despre reflectarea războiului în manualele şcolare. Mehedinți a elaborat un amplu, documentat şi incitant raport cu privire la starea de spirit din România de după războiul mondial.

În 1931, publică *Terra. Introducere în geografie ca ştiință*, lucrarea sa fundamentală, editată la vârsta senectuții, asemănându-se, în această privință, cu prietenul său C. Rădulescu-Motru care, cam la aceeaşi vârstă, a publicat *Personalismul energetic* (1927)¸ scriere ce l-a impus definitiv ca unul dintre cei mai de seamă filosofi români. După propria mărturisire a lui Mehedinți, *Terra* este cea dintâi operă geografică mai întinsă în limba română, încă o dovadă a dimensiunii ctitoriale a personalității sale. Lucrarea a creat un „ mediu de cugetare geografică proprie", având în vedere că studiul geografiei nu avea în România nici o tradiție, după cum foarte bine remarca Titu Maiorescu în urmă cu patru decenii. Este interesant, etnograful nu a introdus în opera lui nici un capitol de geografie umană unde să dezbată probleme ale relațiilor dintre grupurile de populații, dintre națiuni. Această scriere a fost bine primită în străinătate, unele dintre recenzii fiind consemnate de însuşi autorul în *Premise și concluzii…*, însă nu acelaşi interes s-a arătat în România, ceea ce l-a determinat pe D.C. Amzăr să deplângă faptul că publicistica noastră nu a subliniat valoarea lucrărilor lui S. Mehedinți, care analizează „cu mult mai larg şi sistematic decât Spengler [...] problema întreagă a raportului dintre om şi natură, om şi tehnică, corelația dintre muncă şi unelte, pe de o parte, şi grai şi muzică, poezie, dans, pe de alta"[538].

Fără ştirea lui Mehedinți, cel care întemeiase învățământul geografic în România, în 1938 catedra de geografie este trecută de la Facultatea de Litere și Filosofie la Facultatea de Ştiințe, şi, în aceste circumstanțe, el se autopensionează, dându-şi seama că până şi fondatorii pot fi târâți în

derizoriu de interese meschine. În anul pensionării, publică *Geografie și geografi la începutul secolului al XX-lea*.

Activitatea sa științifică și publicistică nu încetează după retragerea din învățământ. În 1940 publică *Trilogii: Știința - Școala - Viața* și *Creștinismul românesc*. În 1943 îi apare primul volum de *Opere complete* din cele paisprezece proiectate. D. Caracostea, directorul Fundațiilor îi solicită date despre „formația sa științifică și literară", și astfel a scris *Premise și concluzii la „Terra." Amintiri și mărturisiri*[539], apărută în 1946.

În 1947, Mehedinți tipărește comunicările ținute la Academia Română: *Metoda geografică în științele naturale și sociale* și *De senectute. Bătrânețea în cadrul muncii pentru cultură.*

S. Mehedinți, ajuns la vârsta senectuții, trăiește, asemenea altor intelectuali de seamă din generația sa, toate vicisitudinile epocii de început a regimului comunist. I se suprimă pensia. Este exclus din Academie în 1948. În 1950 este evacuat din propria locuință. Lucrurile personale și cărțile, la care ținea atât de mult, au fost risipite în diverse locuri. Nu a fost suficientă degradarea în postura de chiriaș, a primit o puternică lovitură prin punerea la index a unora dintre lucrările sale. Bolnav, izolat, fără posibilitate de a publica sau de a-și comunica public gândurile, S. Mehedinți se stinge din viață la 14 decembrie 1962.

Aceasta este în liniile ei generale viața lui S. Mehedinți, copilul sovejan, dezinteresat de învățătură pe când era elev în învățământul primar din cauza metodelor brutale, devenit în timp profesor universitar, academician, conducător al uneia dintre cele mai importante reviste culturale, ministru pentru scurt timp, ctitor de disciplină științifică, autor de cărți cu mulți cititori.

În încheierea acestui moment biografic, se cuvine o stăruință pe relațiile „fiului de mocan" cu cel care a fondat instituții și a trasat direcții culturale - Titu Maiorescu. Să spunem că student fiind, Mehedinți participa, alături de pe atunci studenții Pompiliu Eliade, M. Dragomirescu, P.P. Negulescu, la ședințele Junimii ținute în casa magistrului și unde se citea literatură, așa cum consemna Maiorescu pe 23 martie 1891[540]. S. Mehedinți capta simpatia lui Maiorescu. Din străinătate, aflat la studii, corespondează cu magistrul său. În 1900 este inclus în noul Comitet al „Convorbirilor literare", evident la sugestia lui Maiorescu. Acesta a fost foarte preocupat de soarta revistei. În *Însemnările zilnice* se vede limpede cât era de preocupat Maiorescu de a instala o conducere eficientă, alcătuită din oameni loiali ideilor lui în ce privește alcătuirea revistei. În 1907, Mehedinți preia conducerea „Convorbirilor literare" devenind proprietarul revistei, având tot

sprijinul din partea lui Maiorescu, care l-a preferat lui M. Dragomirescu. Până în anul 1923, geograful asigură directoratul publicației. La inițiativa sa, prin actul legalizat la 20 februarie 1945, revista trece în proprietatea Academiei Române.

Ca mărturie a admirației pentru magistrul său, Mehedinți publică în 1910 volumul *Titu Maiorescu. Notițe biografice*, pentru mult timp principala sursă documentară despre viața cunoscutului filosof şi om politic. Emulul l-a urmat pe maestru, căutând să se formeze după un program de muncă riguros respectat, cu spirit metodic şi sistematic, aşa cum făcea şi mentorul Junimii., trăsătură remarcată de contemporani. De pildă, C. Rădulescu-Motru a observat anumite asemănări între conduita sa şi cea a lui Maiorescu, audiind comunicarea lui de la Academia Română în noiembrie 1946, *De senectute. Bătrânețea în cadrul muncii pentru cultură. Scădere şi adaus*: „În tot timpul cât şi-a rostit comunicarea am observat la S. Mehedinți persistența cu care imitează gesturile şi construcția frazelor lui Titu Maiorescu. Gestul cu care îşi aranjează foile citite; pauzele după frazele de efect sunt perfect maioresciene. La atâta fidelitate n-a ajuns nici unul dintre elevii lui Titu Maiorescu”[541].

Este oare prea mult, dacă susținem că Mehedinți şi-a îndreptat interesul spre probleme de pedagogie națională, influențat fiind de Maiorescu? Acesta a urmărit continuu punerea în practică a unui program de formare a elitelor, iar generația de tineri afirmată în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, sub directa sa îndrumare, este exemplul ce întăreşte afirmația de mai sus. Continuându-l pe Maiorescu, Mehedinți a stăruit, prin scrieri şi conferințe, pe creşterea elitelor, este adevărat, cu un spectru mult mai larg decât Maiorescu, țintind toate categoriile ce aveau legătură directă cu poporul. Vom constata acest aspect când vom analiza volumul *Poporul*.

A fost Mehedinți un maiorescian în ceea ce a gândit şi a scris? Cu toată înrudirea prin sentimente dintre S. Mehedinți şi Titu Maiorescu, geograful nu are nimic maiorescian în concepția sa ştiințifică, după cum remarca Rădulescu-Motru : „Chiar şi în scrierile lui S. Mehedinți nu găsim urmă de influență maioresciană”[542]. Spunem împreună cu Lovinescu, că el a fost un eminescian[543], dar în publicistica despre națiune şi cultură regăsim anumite reminiscențe şi din spiritul critic al lui Maiorescu.

Intermitenta producție literară - volumele *Primăvara literară* 1914 şi, mai ales, *Oameni de la munte* 1921 i-a adus autorului o anumită notorietate, istoriile literare consemnându-le[544]. Mehedinți are un stil

al său, departe de limbajul științific sec și tern. C. Rădulescu-Motru a sesizat această trăsătură a colegului său, este adevărat destul de târziu[545]. În opinia unui scientist ca Rădulescu-Motru, el însuși dramaturg, autor a două piese de teatru jucate pe scena Teatrului Național din București, Mehedinți are un stil artistic și nu unul științific. În realitate, stilul lui Mehedinți este unul științific de o frumoasă limbă românească.

2. Popor, națiune și stat național

O constantă a gândirii mehedințiene este studiul națiunii și al relațiilor ei cu alte tipuri de comunitate umană, din nevoia descifrării, cu mijloacele științei, a cursului luat de poporul român de-a lungul istoriei. În discursul de primire în Academie, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale* din 1920 Mehedinți făcea această aserțiune emblematică pentru gândul și acțiunea sa: „Dacă civilizația și cultura e suma muncii din toată viața unui popor, pentru ca să împlinim lipsurile culturii noastre, trebuie să facem cât mai repede inventarul traiului nostru, descriind în chip științific tot ce e caracteristic și original în trecutul românismului, pentru a afirma autonomia sufletului nostru și hotărârea de a fi și a rămâne statornici în făptura noastră etnică"[546].

În lucrarea *Poporul*, el își propune o discuție despre „popor ca substrat al progresului"[547], înfățișat în manieră științifică. Inițial, sub forma unor cuvântări în fața studenților, aceste pagini se adresează acestora, dar nu numai lor ci și educatorilor poporului: preoți, învățători și ofițeri. Aspirația savantului a fost aceea de a găsi mijloacele oportune în formarea unei personalități reale și nu abstracte. Conferințele sale, adevărate prelegeri despre condiția națiunii române și viitorul ei, sunt comparabile cu discursurile filosofului german Fichte, care îndemnau poporul german, cu deosebire tineretul, să reînvie prestigiul național[548]. Mehedinți sfătuia, pe tineri, să aibă responsabilitatea față de soarta societății și culturii române. Ce trebuie să stea la temelia formării tinerei generații pentru ca ea să ducă țara spre progres?, aceasta este întrebarea ce stăruie în toate scrierile sale etnografice.

Domeniul de studiu al națiunii aparține etnopsihologiei, știință aflată abia la început. Prin recunoașterea caracterului modest al științei depre etnic, Mehedinți remarcă dificultățile reale ale investigării empirice. De aceea, despre sufletul popoarelor avem mai mult reprezentări globale, culese din experiența de toate zilele și mai ales din intuiția artistică. Un diagnostic corect pus de geograf, cel puțin pentru stadiul cunoașterii concrete a etnicului românesc. Într-adevăr, psihismul unui popor este greu de exprimat, însă el este totuși fundamental pentru a caracteriza un

neam ca „formație biogeografică", deosebită de altele. Geograful resimte lipsa de rigoare a unor noțiuni cum este cea de „suflet al poporului", dar cum nu şi-a propus să stabilească o logică a cercetării etnopsihologice, recurge la noțiuni utilizate curent de etnopsihologia timpului său.

Noțiunea de „popor" nu s-a încetățenit de la sine. Un proces îndelungat a cunoscut omenirea până a ajunge la structurarea relațiilor dintre oameni sub forma poporului. Într-adevăr, Mehedinți examinează poporul ca un savant, interesat de mecanismele și condițiile de ființare a acestuia, refuzând orice tentație impresionistă. Argumentele sunt luate din faptele şi datele adunate de diverse ştiințe. Se aminteşte că prin popor se înțelege, de obicei, mulțimea, şi se afirmă virtutea acesteia de producere a structurilor naționale: „Mulțimea aşadar e pătura generatoare a întregii națiuni, e însăşi națiunea, fiindcă din ea nasc toate valorile"[549]. Mehedinți expune un alt mod de a individualiza mulțimea, spre deosebire de reprezentanții psihologiei maselor - Gabriel Tarde şi Gustave le Bon - pentru care trăsăturile definitorii sunt: izolarea, egocentrismul, înstrăinarea, singurătatea, lipsa de gândire proprie. Profund ostil oricărei forme de egalitarism, geograful român revendică, pentru popor sau mulțime, calități disponibile procesului de constituire a națiunilor. Nu întotdeauna poporul a fost conceput ca o entitate generatoare de progres. Abia revoluția franceză i-a recunoscut cele mai alese trăsături, prin comparație cu defectele reprezentanților vechiului regim. Poporul a fost văzut sub dimensiunea sa politică. A rămâne la această conotație înseamnă a limita nejustificat noțiunea de popor, crede Mehedinți. Poporul nu este o realitate conjuncturală, iar ştiința a dovedit că el este un organism natural biogeografic, care se distinge prin însuşiri deosebite, după rasă, climă, condiții geografice. Pentru geograful român, poporul este o realitate indiscutabilă a societății moderne impunându-se reabilitarea definitivă a acestei noțiuni: „curățind-o de notele false adăogate fie de demagogi, fie de reacționari. Vom afirma deci că prin popor nu mai înțelegem o entitate ca în *Contractul social,* ci o formație biogeografică: totalitatea indivizilor legați prin caractere antropologice, prin limbă, tradiții și o sumă de însuşiri sufleteşti, care deosebesc acea masă omenească de altele dimprejur. Din categorie politică, poporul a devenit prin urmare categorie etnografică. De aici şi epitetul de «veac al naționalităților», dat secolului al XIX-lea, - o expresie care va păstra în istoria culturii omeneşti o valoare mai durabilă decât s-ar părea la cea dintâi privire"[550]. Mehedinți opune concepției rousseauiste, în care poporul este o realitate produsă prin înțelegere dintre oameni, ideea caracterului natural al acestuia, înscriindu-se astfel în orientarea organicistă. La teza despre popor ca formație naturală nu

s-a ajuns din întâmplare, iar exegetul enumeră cauzele ce au condus la schimbarea paradigmei, anume: 1. Întinderea orizontului geografic peste toată planeta datorită marilor descoperiri geografice, în acest fel istoria devenind din parțială universală; 2. Progresul rapid al științelor naturale care a dovedit că omenirea este o „sumă de formații biogeografice, diferențiate în timp și spațiu, întocmai ca formațiile analoage din regnul animal sau vegetal"[551]. De aici și schimbări în concepția istorică a mulțimii. Cum legea evoluției exprimă diferențierea progresivă a funcțiilor și a organelor, „orice popor e o formă necesară a evoluției și deci are în ierarhia vieții colective a omenirii locul și menirea sa aparte."

Întrucât poporul e un mare organism al naturii, el cunoaște aceeași traiectorie ca orice fenomen natural. Fiind o „ființă necesară și involuntară", poporul evoluează de la starea organică la cea supraorganică. El apare ca o necesitate fiindcă se naște din jocul legilor naturii, iată de ce negarea existenței sale este lipsită de temei. Nerecunoașterea ființării poporului ar însemna neadmiterea caracterului său natural. Poporul are un caracter involuntar, adică „crește în neștire" datorită evoluției sale de început ca un fenomen strict natural, lipsindu-i conștiința de sine. Când devine poporul o comunitate conștientă? Din momentul când o națiune ajunge o ființă voluntară, aceasta însemnând că ea are o limbă proprie, o autonomie dată de individualitatea sa, un mod de viață întemeiat pe un ideal propriu, cu o elită capabilă să o conducă. Așadar: „poporul e un produs al naturii, o ființă necesară și voluntară, cum e o pădure, o stepă sau altă formație biogeografică. Îndată însă ce este bine îngrijit, adică «cultivat» cu luare aminte, el reprezintă un nesecat izvor de energie și o nesfârșită posibilitate de forme sociale, din ce în ce mai armonios îmbinate"[552].

Afirmarea răspicată a dimensiunii naturale a națiunii are un scop polemic, înainte de toate față de ideologia promovată de revoluția franceză, care propovăduia ideea că individul este prioritar în raport cu națiunea. Asemănător lui Buckle, să nu uităm, cartea acestuia *Istoria civilizației în Anglia* a fost una din lecturile sale în studenție, Mehedinți argumentează caracterul organic al oricărei civilizații, iar știința este factorul progresului social: „Încetul cu încetul s-a văzut însă că o cârmuire care s-ar îngriji numai de armonizarea feniciană a intereselor (prin bună administrație, bune finanțe și de alde astea) abia dacă s-ar ridica peste nivelul de concepție al unui obișnuit crescător de vite. Statul modern, dimpotrivă, are în vedere mai întâi de toate integrarea națiunii, apoi dezvoltarea ei deplină, spre a contribui cu nuanța sa specifică în cultura omenirii; iar calea aceasta nu e dictată de vreun «contract», ci e inspirată chiar de adevărurile științei găsite în științele naturii"[553].

Procesele naționale sunt examinate prin progresul științelor naturii. Ideea aceasta reflectă doar o realitate naturală şi nu un produs al rațiunii. Discuția despre națiune pleacă de la postulatul existenței naturale indiscutabile a națiunii: „din punctul de vedere al pornirilor afective, națiunile sunt aproape specii psihologice, la a căror temelie stă rasa şi alte caractere colective; …nu din generalizări logice scoase din cărți, ci din experiența trecută şi prezentă a poporului nostru trebuie să iasă îndrumarea sa pentru viitor"[554]. Se afirmă, aici. gândirea sa înrădăcinată în concret. Cunoaşterea națiunii nu este una livrescă - observație de reținut, dacă luăm în seamă că în timpul lui Mehedinți, ca şi astăzi se perpetuează clişee despre profilul psihologic al românilor de la o carte la alta. Cu atât mai necesară este această cerință a lui Mehedinți în analiza strategiilor de evoluție a unei națiuni. În mod limpede, savantul geograf acuză, în acest fel, maniera strict raționalistă de a trata chestiuni complexe legate de destinul națiunii române.

O temă mult discutată de-a lungul perioadei moderne a fost relația dintre omenire şi națiune sau dintre universal şi național. Adepții universalismului consideră că singura realitate este omenirea, iar popoarele nu sunt decât expresii ale acesteia. Susținătorii ideii naționale apreciază că apartenența la națiune dă adevarata dimensiune a existenței individuale, în această ultimă direcție înscriindu-se S. Mehedinți. În concepția lui există o armonie dintre națiune și omenire doar în măsura în care omenirea este alcătuită din națiuni. Pentru autorul *Terrei*: „omenirea e o simplă noțiune abstractă. După cum în animalitate ceea ce e real sunt speciile, nu clasele, de asemenea în omenire ceea ce e real sunt națiunile cu însuşirile lor proprii. Ca să fii om, trebuie aşadar să faci parte dintr-un neam şi să perfecționezi în tine tocmai caracterele națiunii din care ai răsărit. Cuvântul «internațional» e o noțiune negativă. Între națiuni nu e nimic, după cum nu e nimic nici între specii"[555]. Încă o dovadă că geograful român a încercat să demonstreze că există o știință a etnosului, pentru că studiază realitatea națională ca un fapt obiectiv, dincolo de voința şi afectivitatea individuală, așa cum Durkheim a argumentat că sociologia este ştiința faptului social - ceea ce este obiectiv, în mod similar că în orice ştiință exactă. Cu regretul că savantul nu a elaborat lucrarea ce o plănuia – *Ethnos* -, în care să clarifice toate aspectele ştiinței despre etnos, trebuie să recunoaştem efortul său continuu de aplicare a unor principii ale ştiinței la problematica etnosului, iar toate lucrările sale stau mărturie în acest sens.

Din acest punct, el scrutează idei mult vehiculate şi cu impact puternic cu societatea. Un exemplu îl reprezintă desele sale referiri la deviza Revoluției franceze *égalité, liberté, fraternité*, susținând că

valorile promovate sub această deviză sunt false, deoarece ele nu se regăsesc în realitatea socială şi umană. Există numeroase fapte din diverse societăți cum sunt cele din Franța, Anglia, S.U.A. şi, evident, România, care ar contrazice viabilitatea lor. Exegetul întreprinde o scurtă analiză a fiecărui termen al formulei promovate de revoluția franceză. El dezvăluie retorica axată pe ideea abstractă a drepturilor individului. Analizând cele trei valori ale revoluției franceze, el constată inoportunitatea lor din cauză că practica socială ar pune în lumină nerespectarea lor şi nicidecum protejarea lor efectivă.

Mehedinți crede că, în pofida propagandei continui făcute egalității, în raporturile interumane ca şi în cele sociale domină ideea neegalității, „căutată şi cultivată cu tot dinadinsul" pentru că relațiile interumane se stabilesc în funcție de ea, şi aminteşte că, până şi în cel mai îndepărtat cătun, aristocrația rurală refuză să accepte a fi egală cu ceilalți săteni. De aceea este de neînțeles cum s-a impus ideea de egalitate „când peste tot în natură întâlneşti numai inegalitate!" Aşadar neegalitatea este naturală pe când egalitatea este artificială. Mehedinți este îndreptățit să repudieze caricaturizarea ideii de egalitate, şi astfel se explică speranța că „progresul culturii ştiințifice va clasa cu vremea postulatul egalității omeneşti între cele ce nu trebuie să mai ocupe nici o minte serioasă." Pe de altă parte, trebuie spus că savantul nu a surprins mecanismul social al inegalităților dintre oameni care-i determină să aspire spre o anumită egalitate. În numele inegalității dintre oameni s-au comis mari fărădelegi, după cum, în regimurile ce clamau egalitatea perfectă, s-au produs crime împotriva umanității. Nu de egalitate au nevoie oamenii ci de dreptate, spune Mehedinți, iar omenirea ar fi învățat că în loc de drepturile omului să ceară dreptate, adică proporționalitate în viața socială.

În acelaşi mod, Mehedinți discută despre libertate, pe care o etichetează ca „un sofism care răstoarnă orice concepție ştiințifică despre lume." De fapt, nimeni nu este cu adevărat liber: „autocrații sunt cei mai robiți dintre muritori", susține geograful. Omul este astfel constituit încât comportamentul său se produce într-un context social şi uman: „libertatea e un postulat al nebuniei - e însăși negațiunea temeiului conştiinței noastre, care nu poate concepe nimic în afară de forma de subordinare, coordinare sau supraordinare." În locul conceptului de libertate, Mehedinți vede oportun conceptul pozitiv al solidarității.

Cât priveşte conceptul de fraternitate, acesta este infirmat de fenomenul înstrăinării între popoare, care în epoca modernă se intensifică. Mehedinți avertizează că „legea progresului ne mână nu spre amestecul

babilonic într-o singură turmă, ci spre constituirea de unități etnice deosebite"[556]. Şi de această dată, el solicită aplicarea metodei comparației între realitatea națională şi alte segmente ale vieții, pe de o parte, şi între națiune şi omenire, pe de altă parte, pentru a a dovedi existența aceluiaşi substrat: „Națiunea aşadar e granița cea din urmă a frăției efective (şi trupeşte şi sufleteşte). Pentru individ, ea înseamnă ceva analog cu speța în faună sau floră. Şi, după cum speța e o realitate mai simțită decât genul, familia, ordinul, etc., de asemenea şi națiunea e o realitate concretă, pe când omenirea (dacă o privim ca o sumă de națiuni) e o simplă abstracție, iar *fraternité*, ca atribut al omenirii, e o abstracție a abstracției [...] singura realitate supraordinată individului e națiunea"[557]. Din aceste aserțiuni nu trebuie trasă concluzia unei concepții autarhice său izolaționiste. În nici un caz savantul geograf nu respinge procesul aculturației ce se naşte inevitabil în relațiile dintre culturi. Mehedinți accentuează necesitatea comunicării între națiuni: „Aceasta nu înseamnă însă ca fiecare să se închidă între hotarele neamului său ca într-un cerc de foc. Sunt şi altoiri folositoare."

Poziția lui Mehedinți față de revoluția franceză este una conservatoare: „În locul falsei treimi *égalité, liberté, fraternité*, progresul cugetării moderne ne sfătuieşte să punem treimea adevărată: *dreptate, solidaritate, naționalitate*"[558], adică orice tip de viață socială se desfăşoară conform unor valori naturale. De fapt, etnograful vizează astfel spiritul revoluționar ce caută să impună schimbări bruşte şi o nouă ordine socială numai pe temeiul unor idealuri şi proiecte născute pe cale rațională. Egalitatea, libertatea şi fraternitatea au un efect negativ asupra popoarelor şi le îndepărtează de la asumarea valorilor naturale amintite deja. Este adevărat, nu dispunem de o amplă dezvoltare a ideilor lui Mehedinți despre revoluția de la 1789, asemănătoare lucrărilor lui E. Burke sau A. Tocqueville. El s-a oprit doar la cele trei valori care ar trebui să fie esența revoluției, dar, în realitate, nu se regăsesc nici în viața individuală nici în cea colectivă. Cu atât mai puțin în viața unei națiuni.

Scurtul excurs în ideologia egalitaristă urmăreşte să argumenteze că izvorul personalității este în națiune: „Personalitatea fără naționalitate este un adevărat non-sens…fără specie nimic specific; fără naționalitate, şi fără a ridica la o potență superioară însuşirile specifice ale națiunii sale, nu e posibilă o personalitate adevărată"[559].

Întrucât poporul este formațiune de viață, el ființează ca expresie a unei specii. Genul omenesc are mai multe specii. Înlăuntrul speciei există varietăți sau rase. În fiecare rasă există „o sumă de națiuni,

îngrădite şi acestea, pe de o parte, prin ereditatea etnografică, pe de altă parte, prin limbă şi alte manifestări (adeseori imponderabile), care dau fiecărui neam o fizionomie aparte”[560].

În concepția lui Mehedinți, cea dintâi îngrădire a unei națiuni este dată de înrudirea sângelui şi o sumă de caractere externe. O altă îngrădire este limba: „Limba e haina sufletului”[561] şi „un factor fiziologic, dar în acelaşi timp şi sufletesc…Căci cine zice limbă, nu zice numai o înşirare particulară de sunete, ci zice în acelaşi timp un fel deosebit de a simți, de a gândi şi a voi al unui popor. Iar cine pierde limba, pierde cel dintâi caracter specific în latura vieții sufleteşti”[562]. Antropologia modernă include limba ca element integrant al unei națiuni, însă nu reduce apartenența la o națiune doar la componenta lingvistică. Savantul român surprinde dimensiunea funcțiilor multiple ale limbii în ființarea unei națiuni. Mehedinți este de acord cu aserțiunea lui Treitschke „nici un om nu poate aparține în acelaşi timp la două popoare”, ca argument pentru ideea lui că e cu neputință ca un om, ştiind mai multe limbi, să aibă mai multe suflete, teză amendabilă astăzi de multiculturalismul prezent în multe societăți.

Alături de limbă, individualitatea unei națiuni este determinată de tradiții. Acestea derivă din experiența de viață trecută, din istoria şi obiceiurile unui popor.

Autorul *Terrei* oferă o definiție despre națiune. Pentru a fi națiune o comunitate trebuie să aibă aceeaşi limbă şi un teritoriu comun, un fond psihic, tradiții şi obiceiuri, toate aceste elemente sunt incluse astăzi în orice descriere a națiunii. Nu este menționată conştiința apartenenței la un grup național, dar aminitim că Mehedinți concepe națiunea ca o formațiune umană ce a cunoscut evoluția de la un grup necesar şi involuntar la un grup voluntar, deci conştient de mentalitatea şi conduita lui. Esențiale rămân în viziunea lui Mehedinți limba şi cultura: „Căci estetica unui popor, împreună cu limba lui, sunt cei doi stâlpi pe care se razămă viața națională. Când un popor îşi pierde portul şi limba, e pe vecie pierdut.” Națiunea este „înfiripată și asigurată prin cultură.” Națiunea este „cea mai înaltă potență a umanității”[563].

Mehedinți afirmă, cu claritate, concepția sa despre popor şi națiune, racordată, pe de o parte, la principiul naționalităților, pe de altă parte, la valorile ştiinței. El caută să examineze acest subiect ca un om de ştiință implicat în realitatea socială, şi nu ca un politician sau un ideolog. De aceea, naționalismul său este unul realist, concret. De altfel, de-a lungul carierei sale publicistice îndelungate a avut prilejul să anatemizeze exagerările naționaliste: „Cea mai mare nevoie a timpului nostru e un naționalism

real, întemeiat pe adânci convingeri științifice și etice. Din contra cea mai mare primejdie este naționalismul pornit din ură (şi alte scăderi omeneşti), căruia i s-a putea zice mai degrabă *nationalismus latrans*"[564].

Reluând ideea că umanitatea se compune din structuri naționale unde fiecare om se poate afirma în deplinătatea capacităților sale, Mehedinți spune: „Adevărata *humanitas* nu poate fi realizată în haosul babilonic al omenirii, privită ca o simplă turmă de indivizi, ci numai într-o omenire compusă din unități naționale, specific deosebite și prin urmare neegale. De aceea un om deplin nu poate fi cineva decât într-un neam și pentru neam. Prin caracterul «oricum» al individului, se înalță totdeauna caracterul național al omului de rasă, care întrupează pe sine însuşirile tipice ale întregului său popor"[565].

Națiunea este o comunitate structurată după anumite valori şi scopuri, iar activitatea membrilor ei este organizată de instituții. Mehedinți stăruie pe rolul statului în susținerea și afirmarea unei națiuni, pentru că epoca modernă a relevat o strânsă asociere între stat și națiune. În lucrarea *Poporul*, Mehedinți nu defineşte statul, operație făcută în altă lucrare: „statul așadar este voința și puterea unui popor de a stăpâni fără amestecul nimănui, tot pământul moştenit de la străbuni, cu scopul de a-și întocmi viața potrivit cu simțirea masei etnice, care și-a croit hotare prin munca ei de secole"[566]. Statul apare ca formă de organizare a vieții unei națiuni când aceasta a ajuns la maturitate, când are dorința şi puterea de a trăi autonom. Statul este instituția prin care se realizează conducerea unui popor către împlinirea misiunii sale. Interesantă este ideea geografului român despre „mare(a) schimbare de roluri" în acțiunea statului. Dacă în epoca premodernă, într-o comunitate, suveranul dispunea de toată puterea, iar poporul era moșia sa personală, în noul context modern: „mulțimea căpătând conştiință de unitatea sa organic-națională, zice dimpotrivă: suveranul este al statului, iar statul e poporul. De aci şi năzuința manifestată din ce în ce mai puternic în curgerea veacului al XIX-lea, de a potrivi hotarele statelor, după hotarul firesc al națiunilor"[567]. Modernizarea societății a impus un alt principiu de stabilire a relațiilor dintre grupurile etnice, anume existența lor în cadrul granițelor etnice și nu al unor structuri statale construite artificial după voința suveranului. Principiul naționalităților este cel ce a diriguit raporturile interstatale și a determinat afirmarea independenței statale a unui mare număr de popoare în secolul al XIX-lea.

Statul are două funcții - apărarea națiunii de amestecul cu elementele etnice, care i-ar slăbi caracterul propriu și înlesnirea manifestării energiilor celor mai alese din toate categoriile unui popor. Această idee,

aici restrictivă, este mult nuanțată, după cum vom vedea mai jos, de către Mehedinți, mai ales după Marea Unire din 1918, când acceptă că neamurile străine de pe teritoriul țării trebuie să conviețuiască împreună cu națiune majoritară.

Grija pentru evoluția popoarelor o au conducătorii lor, şi, prin urmare, o atenție specială acordă geograful conducătorilor poporului. Statul modern nu poate fi condus cu metode patriarhale, o dovadă clară a modernității viziunii mehedințiene, care nu are nimic cu tradiționalismul vetust sau cu sămănătorismul de care a fost şi continuă să fie acuzată. Conducerea unei societăți trebuie asigurată de oameni special pregătiți şi de aceea este nevoie de universități. Mehedinți ridică un aspect esențial al managementului modern - organizarea şi conducerea societății se face numai de oameni care dispun de cunoştințe şi deprinderi în a reglementa relațiile dintre grupurile sociale şi instanțele statului. Rolul Universității este covârşitor în formarea elitelor țării, ea fiind responsabilă de toate disfuncționalitățile sociale. Un stat bine întocmit are o Universitate organizată potrivit cu nevoile vieții moderne: „…sufletul fiecărei generații e așa cum îl face Universitatea, căci din ea iese toată pătura conducătoare a unui popor"[568]. Cea dintâi năzuință a unei adevărate democrații este crearea unei noi aristocrații, am spune a unei aristocrații moderne. Mehedinți nu pledează pentru revenirea la aristocrația feudală bazată pe moştenirea din naştere. Dimpotrivă, el discută despre o aristocrație supusă mereu selecției naturale, după dreapta ierarhie a valorilor: „o aristocraţie a muncii, în loc de a șederii, a meritului în loc de a pergamentului"[569]. Ca teoretician al virtuților poporului, şi ale mulțimii, el nu crede că acestea se pot conduce singure. Poporul este o formațiune puternic ierarhizată, în care cârmuirea treburilor colectivității aparține unui grup alcătuit din oameni cu calități speciale. Progresul este realizat în cea mai mare parte de individualitățile alese ale fiecărei epoci: „O individualitate puternică, îndată ce iese la iveală (în orice direcție s-ar manifesta ea), devine un capital perpetuu, care sporeşte puterea națiunii respective în concurența cu celelalte"[570]. Mehedinți concepe elita ca exponent al unei națiuni, diferențiindu-se de dihotomia operată de sociologi, între elită şi masă, între o minoritate bine structurată social şi cultural, şi o masă inertă ce trebuie pusă în acțiune de o elită.

Ideea formării clasei conducătoare o întâlnim în toate lucrările sale de etnografie. Savantul urmăreşte, cu obstinație, această direcție, considerată esențială în afirmarea națiunii moderne. Dezvoltarea națională este înfăptuită de oameni care cunosc realitățile naționale şi

trebuințele reale. Este nevoit, ca și Eminescu, să remarce existența unei pături suprapuse, departe de nevoile reale ale țării, care nu comunică cu cei care muncesc, însă trăiesc de pe urma acestora fără a oferi nimic în schimb pentru binele lucrătorilor.

Mehedinți abordează chestiunea elitelor în strânsă asociere cu realitatea socială şi culturală. De aceea, el discută implicațiile progresului ştiinței asupra evoluției omenirii determinată de acțiunea elitei, dar dacă ar fi de prisos exprimarea oricărei îndoieli despre adevăratul progres ştiințific nu la fel se poate pronunța despre cel moral: „Ar rămâne doar îndoială cu privire la progresul moral." El crede că asistăm şi la un progres al binelui, al cărui exponent este eroul. Îndreptar şi pildă pentru semeni nu poate fi decât Eroul - „exemplarul cel mai ales al speciei." Să spunem că ideea lui Mehedinți referitoare la erou se deosebeşte de viziunea lui Carlyle. Istoricul englez, pune accent doar pe rolul marilor individualități în dezvoltarea istoriei, negând orice influență a popoarelor şi a instituțiilor sociale în evoluția societății. Mehedinți, dimpotrivă, concepe mersul istoric ca proces produs de eroi, exponenți ai unor clase sociale, în cazul României, cu deosebire a țărănimii.

Din examinarea națiunii şi a societății savantul formulează o lege a dezvoltării sociale: „Legea progresului va suna aşadar cum urmează: pe cât îți este posibil, fii aproape de eroism; ridică nivelul datoriei până la măsura vieții eroilor, singurii în care natura se arată mai vădit perfectibilă. Ei sunt leacul contra polarității răului"[571]. Deci izvorul progresului este personalitatea. Mehedinți adoptă frumoasa formulă a lui Goethe „cel mai mare noroc e personalitatea." Valoarea supremă a gândirii şi acțiunii elitei este cea morală, deoarece: „cele mai înalte valori sunt pentru noi, românii, cele morale." Românul apreciază pe omul de treabă şi ispravă, pe cel care duce vorba până la faptă, ceea ce nu se întâlneşte la toți membrii elitei. Autorul *Terrei* recunoaşte la mulți dintre aceştia, în nevoia lor sinceră de originalitate, primul criteriu al unei inteligențe superioare, iar în autonomia cugetului primul pas spre ridicarea în ierarhie, dar nu este suficient. Trebuie şi caracter: „Aşadar, abia de la omenie în sus începe deplina distincțiune a unei personalități"[572]. Chestiunea pusă de Mehedinți este extrem de complicată. Dacă un geniu este o personalitate, deci se distinge prin inteligență superioară, independență de gândire şi acțiune, i se poate forma caracterul, aşa cum doreşte comunitatea de care aparține? Greu de răspuns. Depinde foarte mult de socializarea lui, însă o personalitate modelează ea mediul în loc ca mediul să o influențeze. Istoria este plină

de exemple de genii, cu mari contribuții la dezvoltarea omenirii, lipsite de cele mai elementare trăsături morale şi cu puternice tendințe de autoritarism.

Mehedinți a fost permanent preocupat de lipsa unei direcții etice pregnante din cultura noastră modernă: „Am cunoscut geniul literar. Nu ne îndoim că vom avea pe cel științific; aşteptăm însă cu nerăbdare pe cel mai prețios dintre toate - geniul etic, manifestat în fapte de mare caracter național [...] nici inteligența - oricât de mare, nici arta - oricât de perfectă, nu sunt de ajuns fără o mare înălțime morală. Şi chiar moralitatea, oricât de scrupuloasă, este sărbădă şi ea, dacă nu cuprinde în faptele prin care se manifestă caracterul particular al neamului“[573]. Afirmarea națiunii române într-o lume modernă, bântuită de uniformizare, este indisociabil legată de susținerea dimensiunii morale. De aceea, în orice societate, dar mai ales în cea modernă, dezvoltarea este stimulată şi susținută de anumiți oameni - eroii, care înzestrați de la natură pot produce schimbările benefice pentru toți. O anumită reminiscență a conservatorismului este clară. Mehedinți nu-i fetişizează pe eroi, pentru că nu întotdeauna un erou se înscrie în direcția progresului. Mehedinți umanizează eroul, deoarece nici el nu ține tot timpul calea cea dreaptă, fiind supus greşelii, ca orice ființă umană. Totuşi, îndemnul său este: „lucrează ca eroii în momentele lor de eroism. Ai curaj, cum are şi natura care i-a creat." În acelaşi sens geograful are foarte interesante observații despre funcțiile vieții, aici reflectându-se modul de a raționa al omului de ştiință. Modul de a fi al oricărui om diferă în funcție de tipul de activitate desfăşurată de către fiecare grup social. Concentrându-se pe intelectualitate, savantul vorbeşte despre funcțiile superioare ale vieții concretizate de aceasta, dar care „istovesc grabnic organismul. Oamenii de talent au mai totdeauna urmaşi fără talent"[574]. Din această cauză, Mehedinți afirmă necesitatea primenirii permanente a elitelor şi renunțarea la moştenirea din naştere, drept criteriu de ascensiune socială. El previne obiecția că prin argumentarea neegalității întruchipată de elite ar cere reîntoarecerea la epoca privilegiilor şi avertizează: „aceea e o sperietoare a demagogilor. Nimănui nu-i trece astăzi prin minte să ne întoarcem cumva la prejudițiul aristocrației medievale. Egalitatea civilă, oricât ar fi ea de maltratată în viața de toate zilele, ca principiu, rămâne şi va rămâne în veci neatinsă: nici un om cinstit şi drept la cuget - mai ales un om de ştiință - nu se poate gândi să împiedice măcar pe cea mai umilită făptură de a se dezvolta și a da la iveală tot ce natura a sădit în firea ei spre binele său sau al altora…Pe orice

treaptă socială poate fi cineva o mare personalitate”[575]. Este limpede atitudinea autorului *Terrei* față de egalitatea de șanse pe care trebuie să o aibă orice om.

Selecția conducătorilor nu se realizează prin mijloace artificiale, cum ar fi, de pildă, votul: „Universal sau neuniversal, votul e o mască de hârtie, sub care cetățenii statelor constituționale se ascund la fiecare trei sau patru ani, spre a zice că sunt egali. Dimpotrivă, superioritatea omului public, ca și a savantului ori a artistului, e afirmarea unei neegalități. Iar această neegalitate trebuie să se arate, ca la orice om de geniu, întâi printr-o intuiție originală a realității și apoi prin modelarea ei în alt chip”[576]. Este clară atitudinea conservatoare a etnografului, care, de această dată, concepe funcționarea societății numai pe raporturi de neegalitate. Evoluția relațiilor politice, inclusiv din România, a dovedit oportunitatea votului ca modalitate fundamentală de asigurare a cadrului democratic de accedere la putere a unor grupuri sau individualități. Mehedinți are dreptate prin susținerea ideii despre calitățile unui conducător ce-l deosebește de mase, dar nu indică metoda, alta decât votul, de a fi acceptat să cârmuiască treburile publice.

Exegetul creionează un portret al omului de stat, capabil să ofere tot ce poate el pentru propășirea neamului său. Cea dintâi condiție pe care trebuie s-o îndeplinească este adânca cunoaștere a poporului pe care vrea să-l îndrume - o clară intuiție a prezentului câștigată prin comunicarea directă cu straturile profunde ale societății. Apoi, bărbatul de stat trebuie să fie liber de vanitate, avariție, nestatornicie: „pentru a se înălța la nivelul istoriei unui neam, îi mai trebuie cuiva, pe lângă deplina înțelegere a intereselor statului, și o reală lepădare de sine.” Ceva din spiritul învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său se simte în judecățile geografului român.

În ediția a treia (1939) a lucrării *Poporul* revine la chestiunea elitei conducătoare obligat de situația critică a țării din acel moment de dinaintea declanșării celui de al doilea război mondial: „Niciodată neamul și statul românesc n-a fost mai strâmtorat decât acum. […] Dacă nu vom lua măsuri grabnice, începând cu schimbarea mediului universitar, din care ies conducătorii de mâine ai țării, România, abia întregită, va fi expusă în curând la cele mai grave primejdii”[577]. Viitorul poporului și al statului român ține de forța materială și morală a tuturor românilor. Accentul trebuie să fie pus pe întărirea statului care să funcționeze cu toate instituțiile sale după un program bine precizat în scopurile lui concrete: „Căci statul modern, prin natura diferențierii tot mai adânci a organelor și a funcțiunilor sale, tinde să

devină un ceasornic de preciziune, sau dacă nu, e amenințat cu pieirea." Să nu uităm momentul când geograful face asemenea aserțiuni - cel al declanșării celei de a doua conflagrații mondiale. El spune fără echivoc: nimic nu iartă deficiențele în organizarea statului, nici viața modernă, nici comerțul mondial, nici banca internațională, nici învățământul contemporan, totul acționează implacabil, şi națiunea română este obligată să opteze: „Statul modern cere aşadar maximum de sănătate, de putere şi de luciditate din partea celor care îl conduc. Ne place ori nu ne place, Universitatea, ajutată de o bună şcoală secundară şi primară, trebuie să pună în linia întâi de luptă valori de un nivel mondial. Cu gunoi omenesc nu mai poate nimeni suporta concurența legată de integrarea economică, politică şi culturală a planetei. Aşadar, cultul sănătății şi al puterii e o datorie, nu un lux. E o nevoie fatală, nu o atitudine facultativă"[578]. De aici cerința ca tinerii să aibă o sănătate exemplară şi un real echilibru sufletesc, instituindu-se „cultul copilului şi al tineretului" pentru că îngrijirea lor este singura garanție pentru viitorul țării. În acest scop, exegetul susține imperativul deprinderii tinerilor cu ideile ştiințifice despre rasă, varietate şi selecțiune pentru că, în acest fel, le va arăta că integrarea naționalităților într-un stat este legea progresului, asigurându-se astfel ordinea, echilibrul și pacea socială. S. Mehedinți se înscria într-o direcție culturală din perioada interbelică - justificarea teoretică a implicării directe a tineretului în prefacerile sociale, reprezentată de N. Crainic, M. Eliade, P.P. Negulescu. Vedem că totul se discută la modul ideal, deşi nu o dată Mehedinți cere realism în studiul națiunii. Ca şi alți autori români Mehedinți crede în progresul din viitor, pus pe seama tinerilor, convins fiind că oamenii prezentului nu pot face prea mult pentru supraviețuirea națiunii române.

Din analiza condițiilor de existență a unui popor, exegetul atinge şi chestiunea posibilității dispariției comunităților naționale. Trei sunt cazurile de pieire a națiunilor. Prima vizează lipsa de cultură serioasă şi deci neputința de a se adapta cu noile împrejurări de viață. A doua cauză este organizarea deficitară a vieții sociale într-un stat, care împiedică creşterea populației: „De nimic nu se teme mai mult un stat modern, ca de golul de populație, căci se produce îndată şi un vid economic, care dă putință străinului să pătrundă cu capitalul, cu brațele şi apoi cu armele"[579]. Mehedinți discută despre pericolul golurilor în orice societate, la fel cum şi Eminescu explică mersul civilizației moderne în anumite state prin teoria golurilor[580]. În fine, a treia cauză de disparție a națiunii este excesul de civilizație. Pentru poporul român, Mehedinți adaugă primejdia determinată de conducerea lui de către o pătură

eterogenă care prin sânge şi cultură nu se simte solidară cu el. Prin originea lor, membrii acestei pături superpuse sunt *generis nullius*. Aceştia, lipsiți de sentimentul apartenenței la o cultură şi civilizație comune înlesnesc cucerirea unui popor dându-se de partea străinilor, istoria dându-i dreptate lui Mehedinți în ce priveşte conduita unor alogeni față de statul român. O anumită nuanțare se impune, deoarece nici un grup, în întregul său, nu poate fi acuzat de lipsa de loialitate față de națiunea majoritară, idee pe care Mehedinți o dezvoltă, mai ales după primul război mondial. Etnograful sesizează un fapt specific evoluției noastre moderne: lipsa unei clase intermediare între „poporul de jos" şi „poporul de sus." Mai mult, s-a instituit o pătură suprapusă deasupra tuturor celorlalte categorii sociale. Care ar fi această clasă mijlocie? Din scrierile sale rezultă că intelectualii ar avea acest status.

Trei condiții sunt necesare pentru că țara să fie condusă eficient: o concepție ştiințifică despre tot rostul lumii, o concepție morală despre viață, prețuirea deplină a concepției naționale a statului. Toate acestea înseamnă asumarea convingerii ştiințifice despre existența universului conform legii cauzalității şi înlăturarea hazardului. La fel şi în relațiile sociale există aceeaşi cauzalitate: „Un popor închinat adevărului e sigur de viitor, deoarece îl clădeşte pe temeiul unei munci pozitive, adăugată cinstit zi cu zi şi inexorabil biruitoare prin consecvența fatală dintre cauză şi efect. Din contra, poporul care întârzie în falsitate, adică umblă cu două măsuri, socotind că înşeală legile naturii, acela îşi pune singur capcana înaintea picioarelor şi va cădea în ea fără doar şi poate"[581]. Trebuie amintită ideea lui Mehedinți despre comportamentul elitelor româneşti pentru o viață bazată pe hazard şi de aceea clasa conducătoare este acuzată de fatalism axat pe: „concepția orientală a Norocului, care îi scuteşte nu numai de a munci, dar le cruță şi silința de a cugeta, făcându-i să lase totul pe seama destinului României, chezaşul care trebuie să compenseze toate greşelile lor politice, economice şi culturale"[582]. El cere lepădarea de filosofia laşă a Norocului şi o acțiune bazată pe previziunea ştiințifică, aşa cum se cuvine a fi un mod modern de gândire şi de viață.

În morală trebuie evitat păcatul, pentru că numai oameni curați sufleteşte sunt capabili de acțiune în folosul țării. În ceea ce priveşte cea de a treia condiție, Mehedinți este de părere că un intelectual nu poate fi decât un apărător al ideii naționale: „Aşadar, pentru orice cărturar, care înțelege sensul filosofiei evoluționiste, nu poate fi cea mai mică îndoială că ideea statului național e un postulat de la sine înțeles, ca şi concepția morală în viață şi concepția ştiințifică despre lume."

3. Țăranul - temelie a națiunii

Nu putea lipsi din acest demers al lui Mehedinți analiza clasei celei mai numeroase din România, țărănimea. S. Mehedinți a trăit, permanent, sentimentul solidarității cu țăranii, s-a simțit dator să-i reprezinte şi să-i exprime, să le studieze problemele lor reale. În gândul şi acțiunea lui față de țărani s-a îmbinat armonios experiența sa de fiu de mocan sovejan, ce a trăit şi cunoscut viața rurală, şi influența ideilor însuşite în universități germane.

Pentru că țăranii reprezentau 80% din populația României aceştia erau temelia națiunii, idee consonantă cu aceea a lui Maiorescu şi Eminescu. Omul de ştiință are datoria de a stabili dimensiunile reale ale acestei categorii sociale: „ …țăranul are însă o greutate atât de mare şi ca rasă, prin urmare ca temei fiziologic şi istoric al națiunii.[...] pentru cel deprins cu intuiția naturii şi cu adevărurile din ştiințele exacte nu poate fi nici cea mai mică îndoială că sâmburele națiunii e țăranul”[583].

Mehedinți explică această poziție a țăranului, într-o societate unde se precipitau fazele de dezvoltare modernă, prin dimensiunea arhaică satelor, cu impact cu tot ce se întâmplă în viața socială. Mai ales în văile munților sunt „cuiburi de populație cu o statornicie milenară; cum mărturisesc obiceiurile şi limba.” În altă parte, el relevă o idee deosebit de prețioasă, dezvoltată mult de antropologi actuali - în România țăranul „a fost luat ca unitate de măsură națională”, pe când în Occident acesta era considerat inferior orăşenilor[584]. În Apus, burghezia urbană a fost forța reformatoare a societății şi a edificat civilizația modernă ce a tins, prin extensie, să fie universală. La români, modernizarea a avut alt traiect. „Forța latentă a gloatei” este aici un element fundamental pentru orice construcție din societatea noastră pe cale de a se moderniza. Asemenea lui Eminescu, Mehedinți ține să readucă în actualitate calitatea instituțiilor româneşti de dinainte de modernizarea țării: „Cine cunoaşte cât de civilizat şi de cult era țăranul român şi ce minunantă autonomie administrativă avea el - autonomie de nivel englez, până la jumătatea secolului trecut - acela rămâne uluit”[585]. Să precizăm că descrierea țăranului arhaic ca om cult nu referă la nivelul ridicat de instrucție câştigat prin parcurgerea unei şcoli, ci multiplele cunoştințe pe care le aveau, şi le au şi astăzi țăranii în cele mai variate domenii, dobândite în cadrul procesului de transmitere a lor în raporturile dintre generații. Viața rurală l-a obligat pe țăran să cunoască natura, pământul, clima, anotimpurile, oamenii, societatea, mecanismele după care funcționează relațiile dintre el şi autorități. Mehedinți oferă multe exemple, în scrierile lui, de procedee pentru învățare, în afara şcolii, de către copiii din sate.

Spre deosebire de învățătura abstractă a școlii, acești copiii asimilau, prin experiențe proprii și din fondul de cunoaștere al satului, cunoștințe necesare în integrarea lor ca vrednici lucrători ai pământului. În acest sens învățatul geograf a susținut formula: mai bine muncă fără carte decât carte fără muncă, prin care exprima virtutea exercițiului muncii de a-l învăța pe copil, în lipsa școlii, cu tainele naturii și cu mecanismele de integrare în viața comunității. Într-un fel, Mehedinți adoptă teza lui Titu Maiorescu după care decât o școală rea mai bine fără școală.

Opera lui Mehedinți cuprinde analize despre trăsăturile țăranului român. Alături de vechime și sănătate țăranul român are și alte calități. El este păstrătorul constant al romanității, argumentul fiind că săteanul se consideră *rumân*, în timp ce stăpânitorii lui, pentru că nu utilizau acest apelativ, ei nu s-ar fi simțit români. Țăranul a păstrat limba, el fiind singurul element conservator al bogăției lingvistice naționale. Mai mult, țărănimea a creat poezia populară, apreciată de Mehedinți drept una dintre cele mai trainice producții sprituale ale poporului român. Prin poveștile, proverbele, cântecele și descântecele, tradițiile și obiceiurile, adică psihologia, etica și estetica poporului, se dovedește superioritatea elementului românesc. Concluzia autorului este clară: „Țăranul e aristocrația - singura aristocrație de rasă și de suflet a acestei țări. E ochiul care vede mai departe decât al nostru, al celor tociți de viața orășenească; e urechea care aude mai bine - aude și «cum crește iarba»; e piciorul care aleargă mai repede; e sufletul mai bun care îndură mult și multe fără să se plângă; e creatorul limbii; e tiparul inalienabil al rasei; e ogorul din care ies «mutațiile», adică e cea mai sigură temelie a neamului în prezent și cea mai mare nădejde pentru viitor. Pe când la alții (la englezi de pildă), aristocrația se măsoară după vechimea originii boierești, la noi ea se măsoară și se va măsura multă vreme după noutatea originii țărănești”[586].

Pentru că țăranul este temelie a națiunii, datoria statului este de a o întări prin toate mijloacele. Mai întâi, statul să nu-l dezrădăcineze pe țăran printr-o spoială de falsă cultură, așa cum se întâmplă cu instituțiile de învățământ. Școlile rurale sunt imitații după cele urbane, iar seminariile și școlile normale sunt și ele mijloace de înstrăinare. Pentru Mehedinți, este nevoie de o nouă școală rurală axată pe nevoile țăranului, și este necesară reorganizarea școlilor care pregătesc învățători și preoți în sensul formării lor în respectul tradițiilor și la condițiile economice, sociale și culturale din sate.

O altă cale de dezrădăcinare a țăranului este privarea acestuia de pământ: „Fără ogor nu e familie, fără familie nu e sat, și prin urmare nici stat. Datoria cea mai grabnică e deci să împiedicăm pe țăran de

a ajunge vagabond agricol sau vagabond urban”[587]. Mehedinți adoptă un punct de vedere orientat spre conservarea ruralului şi aşezarea lui la baza dezvoltării naționale. Însă evoluția societății moderne a dovedit că numai pe calea industrializării şi a distrugerii satului, şi transformarea lui în mediu urban are loc progresul social. Vom observa cum alți cercetători ai psihologiei etnice româneşti, de pildă Mihail Manoilescu, pleda pentru o industrializare a agriculturii româneşti, eliberarea unei mari părți din țărănime şi transformarea ei în forță de muncă industrială. Mehedinți este consecvent în argumentația sa şi aduce ca exemplu revoluția economică produsă prin înființarea Casei rurale de către P.S. Aurelian. O dovadă, printre atâtea altele că poporul de jos, adică țărănimea, nu mai poate fi tratată ca imatură.

Concepția lui Mehedinți despre însuşirile țăranului porneşte din cunoaşterea directă a acestuia în satul său natal - Soveja. Opera sa este plină de fapte, idei şi întâmplări din viața sovejenilor, utilizate chiar şi ca argument în susținerea unei aserțiuni ştiințifice. Poate părea insolită ideea, dar vindecarea sa de surmenajul intelectual cauzat de studiul intens într-o universitate germană, în satul său de baştină, este un argument în susținerea ideei despre curățenia sufletului rural. Etnograful român propune o altă imagine a psihologiei etnice decât cea creionată de D. Drăghicescu şi chiar de C. Rădulescu-Motru.

Nu putea lipsi cuvântul despre Eminescu în analiza asupra țărănimii. Mehedinți rămâne printre puținii care îl văd pe Eminescu în integralitatea gândirii sale şi nu doar ca pe un mare poet. El avertizează asupra pericolului de a-l canoniza pe Eminescu contrar gândului său: „…ar fi o exagerare să facem din el începătorul unei direcții noi în politică”[588], recunoscând că gândirea poetului se înscrie în direcția începută de Mihail Kogălniceanu şi Nicolae Bălcescu. Eminescu „a îmbrățişat în chip mai complet întreaga problemă politică a neamului românesc față de neamurile dimprejur. Cuvântul lui Eminescu a fost acela care a deşteptat în stratul autohton cele dintâi energii de luptă contra păturii suprapuse şi a democraților antinaționali, care începuseră a ne ameți cu teoriile lor de import”[589]. Mehedinți contrapune concepția lui Eminescu ideilor socialiste internaționaliste şi conchide, asemenea marelui poet: „prețul adevărat al vieții unui popor e cultura lui, iar aceasta nu poate înainta decât prin păstrarea însuşirilor originale, izvorâte din adâncimile propriului său fond istoric.” Din acest unghi se consideră reacționar, aidoma lui Eminescu.

Spre deosebire de „poporul de jos” înrădăcinat în tradiții solide, „poporul de sus” apare ca înstrăinat de condițiile reale ale țării. Aşa cum

am remarcat deja, nu de puține ori Mehedinți recunoaşte în „poporul de sus" pătura superpusă - internațională ca limbă şi conduită. Ca susținere a acestei idei, el subliniază că mulți dintre membrii din clasele superioare puneau, mai presus de orice, inteligența în dauna acțiunii. Alături de cultul pentru inteligență se manifesta un sentimentalism exagerat exprimat în starea de pesimism întâlnită, mai ales, la intelectuali, unii dintre aceştia luându-l ca model pe Eminescu. Poetul nu poate fi invocat de către pesimiști în sprijinul conduitei lor, pentru motivul că el era un optimist, spune Mehdinți[590]. Cauzele pesimismului le identifică în apropierea prea rapidă dintre societatea românească patriarhală şi obiceiurile rafinate din Apus. Mehedinți continuă teza junimistă despre ritmul precipitat de evoluție către modelul apusean, sesizând lipsa de pregătire pentru un asemenea proces: „creierul românesc nu era îndestul de pregătit spre a primi dintr-o dată atâtea elemente de cultură abstractă"[591]. O altă cauză este saltul de la viața de plugar la preocupările socialismului orăşenesc: „Negarea ideilor religioase, negarea tradiției naționale, negarea statului, etc. a fost, fără îndoială, cauza cea mai bogată a manifestărilor pesimiste la tineretul din acea vreme."

4. Relațiile interetnice

Investigarea realității naționale cuprinde necesarmente relațiile națiunii române cu grupuri etnice din arealul românesc. Mehedinți a înțeles particularitatea procesului de conviețuire interetnică din România.

Cu o viziune realistă şi pragmatică, stabileşte norme ale raporturilor dintre grupurile etnice. Astfel, geograful aminteşte că înțelesul filosofic al progresului este trecerea de la omogen spre eterogen, ceea ce înseamnă, în epoca modernă, diversitatea națiunilor în exteriorul țării, dar şi în interiorul ei: „Cine respectă formula națională pentru sine, trebuie să o respecte exact în aceeaşi măsură şi pentru alții. Ştiu unde stă greutatea cea mare a statului nostru: suntem singura țară din Europa ale cărei oraşe sunt în cea mai mare parte străine, - aceasta e crucea pe care trebuie s-o purtăm acum pe umeri"[592]. În altă parte, el spunea cam acelaşi lucru. Oraşele româneşti „sunt centre de deznaționalizare. Toate privesc către Bucureşti, oraşul cel mai fără de caracter al țării"[593]. Idee ce o întâlnim mult dezvoltată la un alt autor român, contemporan cu Mehedinți, deja amintit, Mihail Manoilescu. Renumitul economist susține că burghezia românească, alcătuită din elemente alogene, a fost, prin excelență, una urbană, centrată numai pe valorile urbane. În acest fel, s-a creat un decalaj cronic între sat şi oraş: „tot ceea ce era tehnic şi orăşenesc a trecut la noi înaintea a tot ceea ce era organic și rural!"[594].

Un alt principiu ce trebuie aplicat în relațiile interetnice este acela ca fiecare neam, stabilit în România, să poată conviețui în elementele sale specifice: „Respectând cinstit dreptul tuturor: trăiască fiecare după gândul şi simțirea lui”[595], idee apăsat afirmată şi permanent susținută după reîntregirea statului român. Este o anumită schimbare de atitudine a savantului față de modul cum concepea relațiile interetnice înainte de primul război mondial. Fără nici o îndoială, Mehedinți nu a exprimat niciodată sentimente şovine sau rasiste. Până în 1918 accentul său cădea pe argumentarea ideii conservării etnice a tuturor românilor, justificată fiind de situația în care se afla o mare parte din poporul român din afara granițelor Regatului român. În noul context al României întregite, exegetul realizează nevoia unei perspective adecvate problemelor derivate din raporturile românilor cu grupurile aparținând altor etnii. În conferința ținută la 3 mai 1919, deci imediat după terminarea războiului, Mehedinți formulează tezele sale despre relațiile dintre români şi celelalte grupuri etnice din România[596] în scopul de a lămuri această chestiune deosebit de complexă şi de controversată în contextul de după terminarea războiului. El a realizat imperativul unei abordări clare a chestiunii minorităților sau a alogenilor. În legătură cu aceeaşi temă într-o conferință ținută la Astra - Braşov în 9 martie 1924, Mehedinți afirma: „Ca români, suntem datori să vedem minoritățile cum sunt, iar minoritățile sunt datoare la rândul lor să vadă pe români nici mai buni, dar nici mai răi de cum sunt”[597]. Dorința lui este ca saşii „model viu de muncă tot mai civilizată” şi ungurii, cărora le prețuieşte însuşirile reale, să conviețuiască în continuare cu românii. De altfel, multe dintre comentariile sale din această conferință au fost reluate în studiul pregătit pentru Fundația Carnegie.

În lucrarea *Poporul*, Mehedinți este categoric în ce priveşte respectarea particularităților fiecărui grup etnic: „Trăiască fiecare cu limba lui, cu legea lui, arta lui şi cu toate ale lui, dacă se mulțumeşte cu ce are. *Habeat sibi*. Noi, ca autohtonii acestui pământ, datori suntem să împărtăşim pe oricine va voi, din cultura noastră, după cum şi noi ne împărtăşim zilnic din cultura altor popoare mai vechi sau mai noi”[598]. Ca om de ştiință, el realizează virtuțile diferențelor dintre grupurile etnice. Socoteşte că, pentru români, este productivă comunicarea cu celelalte etnii de pe teritoriul țări, ajungându-se astfel la o nouă sinteză: „Căci unde sunt deosebiri, acolo se naşte dorința de întrecere, iar cu vremea e posibilă o nouă sinteză creatoare [...]. Fără să ne pierdem sufletul dacic, care răzbate aşa de clar în poezia populară, n-am rămas

surzi şi reci nici la manifestările altor suflete." Prin această deschidere a românilor către celelalte grupuri etnice, în fapt spre alte culturi, ei pot demonstra capacitatea de înfăptuire a unor sinteze între civilizații, între culturi: „Aşadar, în limbă, în artă şi în viața de toate zilele, iar în timpul din urmă chiar în organizarea statului am dovedit că suntem capabili de a asimila ceea ce este un real spor sufletesc cultural şi politic. Nu e oare România o sinteză istorică, ale cărei elemente s-au pregătit în timp de atâtea şi atâtea veacuri?"[599]. Ideea va stărui, ca o obsesie, la generația lui M. Eliade, C. Noica, M. Vulcănescu, P. Comarnescu, care se vor fi adăpat şi de la judecățile mehedințiene.

Cum trebuie acționat față de elementele alogene? În nici un caz prin distrugerea lor, acesta ar fi un semn de barbarie, ceea ce ar fi opus spiritului modern. Soluția este sporul populației: „Cine va avea *numerus maximus*, are înaintea lui eternitatea, deoarece numărul aduce cu vremea omogenitatea. Cum? Cu puterea elementară a sănătății fizice, care presupune cea mai bună adaptare cu mediul geografic"[600]. Într-adevăr, populația este un factor de schimbare socială prin mărime, componență şi structură. De aceea Mehedinți insista pe cunoaşterea cauzelor de scădere a populației şi înlăturarea lor. Creşterea populației nu este suficientă, însă, dacă nu se urmăreşte asigurarea sănătății morale a poporului român.

Cât priveşte relațiile dintre confesiunile religioase, etnograful remarcă toleranța religioasă, am spune proverbială, a românilor dintotdeauna: „Am fost şi suntem şi azi o insulă de pace în ceea ce priveşte credințele religioase. «Fiecare cu legea lui…»! Aşa zice cel din urmă plugar român, şi aşa zic, fireşte, şi cărturarii români"[601]. Aceeaşi atitudine o pretinde și la alte grupuri religioase, pentru că nici o religie nu poate revendica superioritatea față de alte confesiuni. Prin urmare, el repudiază agresivitatea din partea oricărei religii. Şi din acest unghi, viziunea lui Mehedinți este de o certă actualitate.

Ideile din *Poporul* le regăsim, ca un leit motiv, în aproape toate lucrările sale de etnografie și pedagogie. Am spus că Mehedinți se gândea să publice o altă lucrare de anvergură, *Ethnos*, rămasă în stadiu de proiect, un tratat de etnografie - studiul vieții și evoluției popoarelor şi a diverselor grupuri etnice pe temeiul civilizației şi culturii, fără a fi fost însă elaborată. Gândurile sale ce ar fi stat la temelia acestei cărți au fost răspândite în alte lucrări. De pildă, în cartea *Către noua generație*, Mehedinți vorbeşte despre națiune ca realitatea cea mai însemnată a istoriei moderne[602], de ideea națională ca formula cea mai potrivită cu progresul omenirii[603], despre diferențierea națiunilor. Apoi, oprindu-

se la manifestările personalității proprii culturii românești, amintește limba, muzica populară, arhitectura, tradițiile, cea mai însemnată fiind tradiția religioasă. Un examen, cu ascuțișul criticii de sorginte maioresciană, întreprinde geograful într-o suită de articole[604], rostind imprecații asupra unor vechi metehne politicianiste, prezente și după realizarea Marii Uniri, dar și noi conduite negative venite din partea unor grupuri din provinciile românești integrate în statul român.

În *Premise și concluzii*…, există unele considerații despre națiune și etnic, dar referirile la lucrările sale în domeniu lipsesc. În capitolul XII, *Vindecare și împăcare*, din lucrarea amintită, Mehedinți discută despre artă, în legătură cu etnicul: „…arta este îndreptarea naturii; este crearea din nou a universului, după un ideal potrivit cu sufletul unui popor; ea este manifestarea cea mai tipică a sufletului etnic în momentele sale de deosebită vibrare…”[605].

Cu toate că autorul nu discută despre sufletul etnic într-un studiu amplu, merită a fi reținută această sintagmă, respinsă de unii antropologi contemporani. În concepția lui Mehedinți, sufletul etnic este psihicul unei comunități etnice. El se apare în procesul evoluției unui grup etnic. Întâi, se constituie poporul și limba lui, apoi se produc mici creații anonime împrejurul unor forme-tip potrivite cu idealul de viață al poporului: „Idealul etnic este ca un poligon unic ce nu se poate suprapune deasupra altora, ci dă la iveală particularitățile sale tocmai prin alăturarea cu altele.” Acest ideal rezultă din contactul dintre grupurile etnice, pe care antropologia actuală îl studiază prin conceptul de etnicitate. Trăsăturile unui popor se manifestă pregnant în relațiile interetnice, și însăși investigarea lor a apărut din momentul comunicării dintre culturile naționale. În același mod, Mehedinți concepe sufletul etnic, văzut în dimensiunea unicității lui în caracterizarea unui popor: „Sufletul etnic are așadar de două ori precădere față de cel individual. Întâi, prin aceea că-l simțim deosebit de al tuturor străinilor: al doilea, fiindcă e o formă tipică, de care nu se poate depărta fără pagubă nici unul din sfera neamului de care e vorba”[606]. Oricât de singular ar fi, omul urmează o datină, un canon dat de alții, altfel spus se socializează cu normele și valorile ce întruchipează sufletul etnic, pentru că, numai astfel, se poate integra în viața socială a unei națiuni.

Deși a apărut în trei ediții, la intervale relativ mari de timp, cartea *Poporul* nu a trezit interes în revistele de filosofie și sociologie importante. Probabil, să fi fost prezentată de presa cotidiană. Bănuim că aici a intervenit caracterul înșelător de „conferințe” al volumului. Totuși

dată fiind notorietatea autorului, rămâne de neînțeles lipsa oricărui comantariu, fie el şi de mică întindere, asupra unei lucrări incitante chiar şi pentru elita intelectuală, pe care Mehedinți o scrutează incisiv, uneori fără menajamente.

5. Pacea şi şcoala

Am amintit că, în 1928, Fundația Carnegie pentru Pacea Internațională l-a solicitat pe S. Mehedinți să elaboreze un raport pentru o anchetă ce avea scop cunoaşterea opiniilor țărilor europene despre primul război mondial. Inițial, ancheta s-a făcut în Franța, Belgia, Germania, Austria, Anglia, Italia şi Bulgaria, rezultatele ei fiind publicate în *Enquéte sur les livres scolaires d'après guerre*, 1923. Centrul european al Dotației Carnegie pentru Pacea Internațională a continuat cercetarea şi în alte state pentru a se afla spiritul în care manualele şcolare prezintă cei cinci ani de război, învățămintele trase din relatarea faptelor şi comentarea lor, efectele influenței manualelor asupra şcolarilor. Ancheta anterioară sublinia o concluzie semnificativă: cu excepția, poate, a Angliei şi a S.U.A., nici o altă națiune, care a participat la război, nu s-a declarat satisfăcută de destinul său postbelic. Mehedinți comentează acest fapt prin caracterul concret al păcii şi al războiului, legat de sentimente şi nevoi ce derivă dintr-un trecut secular, deosebit de la o țară la alta. Realizarea păcii internaționale de către „Societatea Națiunilor" este posibilă, crede Mehedinți, numai dacă se ține seama de condițiile speciale din viața fiecărui popor. Asigurarea a cât mai multe păci regionale va duce şi la instaurarea păcii generale.

Pentru țara noastră, Mehedinți a căutat, pe baza studiului literaturii şcolare, să afle ce credeau românii înainte de război, ce gândesc despre războiul deja trecut, cum judecă pe vecinii cu care au luptat, şi care sunt speranțele poporului român în acțiunea „Societății Națiunilor" de a pacifica zona în care ființează statul român.

Situația României, în ajunul primului război mondial, este înfățişată prin fapte geografice, etnografice, economice şi culturale, pentru a conchide: „ideea cardinală a poporului român înainte de război era realizarea cu orice preț a unității sale politice, iar literatura şcolară nu putea să nu exprime acest punct de vedere. Îndeosebi cărțile de geografie, de istorie şi de literatură priveau pământul românesc ca un întreg unitar, fără nici o considerație pentru granițele false, trase de vechii cotropitori. Pentru alții, războiul ce se pregătea era un război de preponderență economică, militară şi politică. Pentru români el nu putea fi decât un «război de firească întregire»"[607].

Concepția românilor despre războiul de întregire este examinată prin postulatele: geografic, etnografic şi istoric. Geografic, România era plasată între două state de caracter medieval - Austro-Ungaria şi Rusia. În manualele şcolare, ambele state erau caracterizate ca formațiuni reacționare şi artificiale. Mehedinți descrie, istoric, neamul românesc drept unul dintre cele mai vechi în Europa, dar expus celor mai numeroase invazii, şi aduce exemple din istoria românilor, începând cu războaiele daco-romane. Experiența istorică i-a convins pe români „să-şi facă singuri dreptate, cum le vor permite împrejurările"[608]. Anumite împrejurări externe le sunt favorabile, cum ar fi antiteza dintre Europa şi Rusia. Puterile europene au realizat rolul statului român ca apărător al Dunării şi ca obstacol în calea ruşilor spre Constantinopol. România ar fi dorit ca unirea tuturor românilor să se facă pe cale politică, iar războiul a fost considerat ca ultimă soluție. În urma analizei situației țării în primul război mondial şi după terminarea lui, Mehedinți consemnează adânca suferință trăită de români din cauză că, pe de o parte, s-au trasat hotare nedrepte, ceea ce s-a soldat cu existența unui milion de români în afara granițelor Regatului român, iar, pe de altă parte, împărțirea, la Versailles, a țărilor participante la conflict, în țări cu interese nelimitate şi țări cu interese limitate, iar, mai târziu, în țări cu hotare garantate şi țări cu granițe negarantate, România fiind plasată în rândul celei de a doua categorii deşi a luptat pentru o cauză dreaptă, recunoscută de multe țări europene înainte de declanşarea conflictului mondial: „orice spirit judicios va înțelege deplin, pentru ce România a ieşit din conflagrația mondială cu o *sinceră silă* de război"[609]. Aceasta explică lipsa totală a ideii războinice în cărțile şcolare româneşti, elaborate după pacea de la Versailles.

Sunt aduse mostre numeroase din cărți şcolare româneşti, de unde rezultă totala absență a apologiei războiului: „În nici una din cărțile şcolare din România nouă, războiul nu mai este apoteozat. În publicațiile pedagogice, în manualele de clasă, în congresele didactice şi în toate manifestările educative domină o singură notă: *Trêve de Dieu*. Putem afirma categoric că românii au mers în direcția aceasta mult mai departe decât le îngăduie situația geografică şi sentimentele vecinilor lor"[610]. Din examenul asupra cărților şcolare româneşti, Mehedinți desprinde următoarele elemente: obiectivitate în expunerea cauzelor războiului şi în descrierea lui, milă şi respect față de suferințele adversarilor, laudă pentru cei care s-au jertfit patriei lor. Raportul său se opreşte asupra imaginii despre foştii adversari - unguri, bulgari, ruși, - aşa cum se conturează în manualele româneşti. Cărțile şcolare, ca şi literatura

populară, arată că românii nu au față de foștii lor adversari sentimente de ostilitate, în afară de ruşi în legătură cu care au „amintiri profund dureroase." Diagnoza lui S. Mehedinți este corectă, evenimente ulterioare au confirmat- o pe deplin.Timp de 50 de ani le-a fost dat românilor să trăiască unul din cele mai teribile experimente - comunismul sovietic - impus de puterea rusească ocupantă, cu acordul tacit al Occidentului. Indiscutabil, atitudinile şi memoria trecutului reflectă neîncrederea şi adversitatea românilor față de ruşi.

La întrebarea Fundației Carnegie *Ce progrese a făcut ideea de pace* în Europa de Est, Mehedinți constată: „cu mare părere de rău trebuie să mărturisim, pe temeiul faptelor, că aici, «în colțul furtunilor», sunt state care trăiesc încă cu gândul la cotropire. O mărturisesc fățiş şi cresc tineretul cu planul unor noi conflicte sângeroase"[611].

Mehedinți accentuează ideea că dorința de pace a poporului român este un fapt istoric şi etnografic, şi nu o atitudine de ocazie. În sprijinul unei asemenea aserțiuni aduce două fapte incontestabile: românii nu au purtat niciodată războaie agresive, ci numai defensive, iar între hotarele lor, ei au dovedit „o toleranță aproape excesivă față de orice străin."

Geograful român se simte îndrituit să discute despre premisele antropologice şi sociologice dătătoare de speranțe României în organizația internațională pentru asigurarea păcii, „Societatea Națiunilor." Aceste postulate sunt: progresul sensibilității morale a popoarelor determinat de apropierea între națiuni, atenuarea considerabilă a antipatiei dintre rase, progresul ideii de solidaritate între clasele sociale. Schimbările, în conduita privind relațiile dintre națiuni, au un temei geografic şi etnografic. Mult timp omenirea a trăit în faza continentală când „erau atâtea concepții de raporturi sociale, câte orizonturi etnografice existau"[612]. După această fază a urmat faza oceanică declanşată de marile descoperiri geografice. În acest răstimp, „istoria devine planetară", de aici consecința sporirii relațiilor dintre popoare, dar şi a conflictelor, de regulă sub forma războaielor. Concomitent, s-a dezvoltat şi ideea de drept internațional: „Oceanul este cel care a început a unifica omenirea în ce priveşte concepția socială a Dreptului"[613]. Începutul veacului al XX-lea aduce o nouă fază - cea atmosferică, inaugurată de navigația aeriană. Raporturile sociale dintre oameni au suferit modificări datorită rolului jucat de apropierea dintre state pe calea aerului în eliminarea conflictelor legate de granițele tehnice, fluviale sau maritime: „…viitorul, nu numai al unei țări, ci al omenirii întregi e în aer"[614]. Expresie a trecerii de la faza oceanică la faza atmosferică este „Societatea Națiunilor", prima încercare de reunire într-o structură a tuturor statelor şi de realizare a păcii definitive.

Tehnica însăși a dus la mari schimbări în concepția despre raporturile sociale: „Oricât de paradoxal s-ar părea, tehnica e pe cale de a deveni una din bazele moralei”[615]. Unealta modernă economisește timp și energie, așadar maximum de producție cu minimum de energie cheltuită, cu rezultat maxim de salariu. Taylorismul și fordismul sunt metode de înlăturare a războiului, deoarece ele sunt căi de instaurare a păcii economice. Mehedinți, încrezător în forța științei, crede că tehnica industriei științifice unită cu tehnica circulației științifice poate să stopeze concurența dintre țări: „Zona temperată se va întregi cu cea tropicală, iar pământul va deveni un fel de «cosmos economic» după cum e un organism unitar din punct de vedere fizic”[616]. Sunt explicații ale unui om de știință român ce premerg viziunile globaliste din a doua jumătate a secolului al XX-lea, manifestate, prioritar, în domeniul economic, mai puțin înlăturarea concurenței economice dintre state, astăzi mai acerbă ca oricând.

Ce se poate face pentru înlăturarea definitivă a războiului și instaurarea păcii pe calea învățământului? Mehedinți are în vedere următoarele propuneri practice: unificarea manualelor, unificarea directivei pedagogice a învățământului din toate țările, unificarea pregătirii celor ce conduc învățământul. Toate aceste idei reflectă pacea ca un fenomen sufletesc. Războaiele sunt declanșate din cauza falsei culturi transmise pe diverse căi, inclusiv prin manuale, și de aceea oportună ar fi unificarea lor. Această unificare ar însemna, în primul rând, o istorie și o geografie comună, dar spune autorul, educația națională impune acordarea priorității studiului țării și poporului respectiv, și nu aici există unificare[617]. Calea de apropiere între națiuni ar fi studiul moralei, dar: „nu pe calea raționamentului se pot apropia oamenii. Căci toate judecățile noastre sunt relative, iar ceea ce este relativ nu poate împăca niciodată cugetul”[618]. Iubirea poate uni, pe deplin, pe toți. Prin urmare, sugerează un *vade-mecum* care să cuprindă esența creștinismului, doctrină a iubirii. Savantul nu-și pune chestiunea ce metodă trebuie propusă pentru educarea comună a copiilor de altă confesiune, și, din acest unghi, proiectul său rămâne limititativ. În schimb, susține realizarea unei *Cărți de lectură* comună, care să includă tot ce e mai nobil din literatura tuturor popoarelor. O asemenea operă ar fi o cale de inițiere a tinerilor în cunoașterea lumii și i-ar proteja de orice tip de ură - rasială, confesională, națională.

Cât privește unificarea principiilor pedagogice ale învățământului din toate țările, Mehedinți discută propunerea înființării unui Oficiu pedagogic internațional sub patronajul Societății Națiunilor. El își

exprimă convingerea că acest organism poate crea spiritul de solidaritate între educatori, „eliminând tot ce este antiuman în directivele învățământului - mai ales din țările cu friguri cronice. Căci ceea ce s-ar admite cu consensul oamenilor devotați bunei creşteri a tineretului, n-ar putea să nu devină cu timpul o normă pentru şcolile oricărui popor de cultură. Ereziile şi intoxicarea cu ură - posibilă între patru păreți şi în conciliabule stăpânite de şovinism - ar deveni imposibile în fața unui areopag pedagogic, în care ar vorbi însăși conștiința omenirii”[619]. Sugestia geografului român a devenit realitate când, după cel de al doilea război mondial, s-a înființat U.N.E.S.C.O. ca organism specializat al O.N.U. în domeniul educației, culturii și învățământului.

Realizarea acestor directive ține de calitatea pregătirii profesorilor şi conducătorilor instituțiilor şcolare: „pasul decisiv în ştergerea asperităților dintre națiuni şi rase nu-l va putea face decât pregătirea la un loc a celor ce vor avea grija învățământului în cutare sau cutare regiune, unde diferendele naționale sunt mai amenințătoare”[620]. Mehedinți avansează ideea ca un număr de tineri să se pregătească într-un Institut Pedagogic Superior, dincolo de prejudecățile de rasă, ura confesională şi animozitățile naționale, ei devenind, în țările lor, un factor de înlăturare a conflictelor şi de apropiere a elementelor alogene de națiunea majoritară. Contactul personal dintre tineri din neamuri diferite ar fi astfel facilitat.

Geograful îşi exprimă convingerea că omenirea intrată într-o nouă eră, va suprima războaiele prin solidaritatea tuturor națiunilor. Dar, este necesar ca „Societatea națiunilor să-şi creeze un organ de sancțiuni efective pentru că numai astfel se poate impune pacea.”

Lucrarea lui S. Mehedinți, prezentată ca raport pentru ancheta Fundației Carnegie, oferă o imagine reală a stării de spirit din România cu privire la primul război mondial, aşa cum se desprinde din analiza manualelor şcolare. Autorul înfățişează în mod obiectiv, dar cu responsabilitatea şi demnitatea profesorului român, atitudinile şi sentimentele românilor față de conflgrația mondială.

xxx

S. Mehedinți face parte din curentul cultural al evoluționismului organic reprezentat de M. Kogălniceanu, M. Eminescu, Titu Maiorescu, Aurel C. Popovici, N. Iorga, C. Rădulescu-Motru. El a trasat liniile unei concepții științifice și etice despre popor și națiune, ce reflectă evoluția istorică şi dezvoltarea modernă a poporului român. Savantul

român a urmărit acel trend al dezvoltării naționale ce pornește de la clasa socială cea mai numeroasă , temelie a națiunii - țărănimea, cu o tradiție alcătuită din valori, conduite, mentalități şi instituții care dau organicitate procesului de evoluție a societății moderne. Tradiția este o realitate verificată şi verificabilă, şi din această cauză ea este generatoare de progres social. Națiunea română modernă își întemeiază existența în fondul propriu, aceasta este teza fundamentală a antropologiei mehedințiene. Opera lui Mehedinți rămâne, prin idei şi analize de o certă actualitate, o contribuție prestigioasă la studiul morfologiei națiunii.

ELEMENTE DE FILOSOFIE POLITICĂ LA S. MEHEDINȚI

Asemenea marilor intelectuali, S. Mehedinți a meditat asupra destinului politicii în spațiul românesc. S. Mehedinți a cunoscut influența junimismului, pentru că el însuşi să continue acest curent cultural şi politic.

Încă din tinerețe, S. Mehedinți a luat contact cu mişcarea junimistă, grupare ce marca un loc bine definit în viața socială, culturală şi politică a țării de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Mehedinți a însușit valorile şi ideile junimismului, din care se detaşează afirmarea spiritului critic sub toate dimensiunile sale. Autorul *Terrei* a gândit şi activat sub auspiciile cerințelor profunde ale spiritului critic. El a înțeles, mai ales din lecția maioresciană, necesitatea că în orice întreprindere omenească, dar cu deosebire în cea socială, politică şi culturală, să prezideze spiritul critic pentru că nimic nu se poate clădi durabil fără analiza critică a realității. Deşi considerat sămănătorist de către unii junimişti, el a reuşit să se impună în activitatea socială şi culturală ca un demn continuator al direcțiilor principale ale junimismului.

Ideile sociale şi politice ale lui Mehedinți nu se înscriu doar în direcția maioresciană. Mehedinți exprimă în scrierile sale un spirit critic de sorginte eminesciană, deoarece discută critic, asemenea poetului, realități culturale şi sociale româneşti. Unii comentatori sunt de părere că Mehedinți ar fi un eminescian doar în ce privește ideologia literară, iar gândirea sa politică o taxează ca sămănătoristă[621]. Se poate uşor constata şi în cazul lui Mehedinți încercarea de a ataşa necondiționat concepția unui gânditor de o anumită ideologie. Incontestabil, Mehedinți este un gânditor orientat spre valorile susținute de conservatorism dar nu pentru că susținea ruralismul. Preocuparea pentru problematica ruralului era oportună deoarece realitatea socială dominantă în statul român o reprezenta mediul sătesc.

Mehedinți se înscrie, fără îndoială, în ceea ce T. Vianu numea „faza activismului cultural"[622], reprezentată de noua generație ce a urmat celei junimiste, dar continuând-o a acționat pentru impunerea valorilor româneşti prin metode, principii şi standarde moderne.

Pe scurt, spiritul critic junimist exprimă reacția față de căile de edificare a structurilor instituționale politico-juridice şi a celor sociale şi culturale. Junimismul s-a constituit ca doctrină care are în centrul ei ideea de a concepe critic procesul de modernizare a României, atitudine justificată în special de tendințele manifeste în societatea românească de preluare fără nici o selecție a formelor civilizației occidentale. Prin această strategie se căuta să se acrediteze ideea despre existența unei civilizații moderne în România, aidoma celei din Vestul Europei. De aceea, junimismul ataca orice tip de conduită ce se pretindea modernă dar care reprezenta o deformare a adevăratului spirit modern. Politicianismul, patriotismul deşart, beția de cuvinte, gongorismul, lipsa de activitate concretă, toate erau repudiate ca stări ale unui fals spirit modern. În esență, junimismul sesiza un fenomen tipic al societății româneşti pe cale de a se moderniza: formele fără fond.

Mehedinți a cunoscut foarte bine doctrina junimistă şi s-a înscris în direcțiile ei, opera sa publicistică fiind un exemplu clar. Biograf al lui Maiorescu, autor al unui studiu despre Eminescu, Mehedinți a cunoscut din interior mişcarea junimistă iar relația sa cu Maiorescu a fost un laborator de studiu direct al tezelor fruntaşilor junimişti, în primul rând cele ale lui Maiorescu şi Eminescu.

Stilul lui Mehedinți are afinități cu stilul unora dintre junimişti, regăsit în analizele sau referirile la societatea românească. Caracterizări precum „şcoală bolnavă", „profesori de gălăgie națională", „politica de vorbe", „nationalismus latrans" etc. amintesc de imprecațiile maioresciene și eminesciene. În scrierile sale există formulări tipic junimiste. De pildă, în *Prefață* la ediția întâi la volumul *Politica de vorbe şi omul de stat*, Mehedinți scria: „În ajunul declarării războiului, România avea toate formele civilizației, dar fondul sufletesc îi lipsea cu desăvârşire; parlament fără voință, miniştri fără conştiință, armată fără pregătire, capi de partide fără simțul răspunderii"[623].

Opera sa cuprinde numeroase referiri la căile de edificare a civilizației moderne-temă centrală a gândirii junimiste. Stăruim asupra câtorva idei mehedințiene despre spiritul public românesc formulate în două scrieri mai puțin cercetate de exegeți.

Astfel, în lucrarea *Ofensiva națională* referindu-se la situația țării în anul 1913, el enumeră şi analizează cauzele a ceea ce el numeşte, sugestiv, rătăcirea claselor conducătoare. O primă cauză este considerată a fi romantismul politic al tinerilor crescuți în şcolile apusene, contaminați de romantismul revoluționarilor, inadecvat condițiilor de evoluție a românilor. Spre deosebire de aceştia, se subliniază contribuția

esențială a lui Bălcescu la afirmarea ideii de regenerare națională, fără ca pașoptistul să fie considerat singurul susținător al acestei tendințe. Mehedinți recunoaște că au fost și alții care „au atras luarea aminte asupra nerodniciei luptelor pentru forme constituționale, dar din cauza temperamentului lor academic sau din lipsa unei însuflețiri mai concrete pentru idealul istoric al românilor, acei oameni politici n-au putut împiedica rătăcirea”[624]. De ce acești oameni nu au oprit degradarea socială? se întreabă autorul. Răspunsul stă în neglijarea rolului instituțiilor fundamentale: „n-au pus în planul întâi nici dezvoltarea grabnică a armatei până la limitele mijloacelor noastre materiale și morale, nici n-au îndreptat prin școală și biserică masa poporului spre împlinirea țintei istorice a întregului neam.”

O altă cauză a reprezentat-o lipsa culturii istorice, geografice și etnografice a politicienilor sau, cum am spune astăzi, lipsa culturii politice. Într-adevăr, epoca noastră modernă a cunoscut ca și perioada actuală, această ignoranță a unei bune părți din clasa politică în ce privește orizontul de cunoaștere și înțelegere a vieții sociale și politice desfășurate într-un cadru național.

Mehedinți apreciază că evoluția țării spre o cale modernă reală are de suferit din cauza eterogenității păturii conducătoare: „Din nefericire elementul autohton în România n-a ieșit încă deplin la suprafața vieții publice. Chiar oameni cari s-au crezut moderni în concepția lor despre stat au judecat valorile politice după criterii de mondanitate [...] Era deci firesc ca numărul prea mare de streini din pătura noastră conducătoare să agraveze și mai mult materialismul politic înăuntru și pasivitatea în afară”[625]. Formularea ne amintește de celebra teză a lui Eminescu despre pătura superpusă, care însă nu accentua atât pe elementul alogen cât pe cel economic.

În fine, falsa concepție despre viața constituțională, derivată din orientările spre o construcție constituțională care nu țin seama de particularitățile corpului electoral, se constituie într-un factor ce ar fi determinat ineficiența structurilor instituționale românești. Ideea o găsim și la junimiști, autori ai tezelor despre lipsa de organicitate a formelor constituționale cu realitățile istorice, sociale și culturale ale societății românești.

Mehedinți a cerut schimbarea concepției elitelor despre politica internă, adică accentul să fie pus pe sporirea populației și omogenitatea ei: „Dacă un popor crește și se lipește strâns de pământul său, nici o putere lumească nu-l mai poate desrădăcina.” De aceea, partidele trebuie să aibă o concepție clară despre dezvoltarea țării care să ducă la „ofensiva numerică și economică a elementului românesc în toate colțurile țării.

Aceasta este problema fundamentală a politicii interne." Nu-i scapă constatarea despre efectele nocive ale verbalismului politic: „apărarea prin discursuri şi legi a libertății cetățeanului este iarăşi pur romantism."

Iată ce afirmă despre partidele politice: „singurul criteriu de temeinică diferenţiere între partide e doar ideea de progres: contribui sau nu cu partidul tău la realizarea progreselor pe care cultura timpului le face cu putinţă"[626].

În altă scriere, vorbind despre starea țării după primul război mondial, Mehedinți dă o caracterizare ce aminteşte de stilul eminescian: „E mai presus de orice îndoială că România este unul dintre statele cele mai bolnave din toată Europa"[627]. Explicația acestui diagnostic o pune pe seama unor păcate de care suferă statul român. Unul dintre ele este ruinarea finanțelor, imoralitatea şi cinismul celor care au condus politica financiară a țării. Statul a fost jefuit tocmai de aceia care ar fi trebuit să-l apere. Un alt păcat este ruinarea agriculturii prin reforma agrară: „Într-o epocă de concentrare orizontală şi verticală nu numai în industrie, dar şi în agricultură, singură România a avut originalitatea sa să fărâmițeze ogoarele şi să-şi risipească inventarul." Soluția lui Mehedinți este o reformă în sensul economiei moderne: „să legăm gloate cât mai mari de țărani de moşii țărăneşti cât mai mari pentru a aplica sistemele de cultură cele mai rentabile.", altfel se ajunge la „formula electorală a lotului individual" din care iese păgubit în primul rând agricultorul.

În consens cu concepția sa pedagogică, Mehedinți apreciază că desconsiderarea şcolii este un alt păcat al societății româneşti, act văzut ca o degradare a instituției şcolare. Cine poartă vina pentru această degradare? În opinia sa, greşeala aparţine statului artificial „pe care o seamă de tineri cu bună intenție, dar cu rea pregătire sufletească ni l-a adus de-a gata din oficina lui J.J. Rousseau, unul dintre cei mai îmbătați de abstracțiile enciclopediştilor."

Mijlocul restaurării autenticelor valori îl vede în: „cârmuirea statului prin profesionişti. Reprezentarea corporativă este postulatul cel mai imperativ al vieții moderne.", iar „adevăratele partide, singurele partide sigure sunt profesiunile"[628]. După ani de meditație şi de experiență concretă în viața socială şi politică savantul ajunge la convingerea că soluția redresării țării stă în corporatism, punct în care se desparte de junimişti, adepți ai democrației parlamentare.

Este limpede că autorul *Terrei* concepe activitatea politică din unghiul savantului, cel atât de interesat de adevăr şi dezinteresat de beneficiile imediate ale politicii zilnice. Din acest unghi, urmărim câteva dintre activitățile politice ale lui Mehedinți.

Maiorescu l-a atras la activitatea politică, apreciat ca fiind cel mai fidel adept al doctrinei conservatoare dintre toţi elevii săi. Nu insistăm asupra modului cum mentorul Junimii a influenţat gândirea şi conduita politică a discipolilor săi. Vrem să subliniem preocuparea constantă a autorului *Criticilor* pentru pregătirea, în spiritul valorilor junimiste, a celor mai dotaţi tineri intelectuali, şi orientarea lor spre conservatorism. Să amintim că actul de implicare a tinerilor junimişti în politica conservatoare s-a produs din momentul preluării conducerii Partidului Conservator de către P.P. Carp. Revigorarea conservatorismului era concepută ca strategie politică gândită în spirit junimist, iar Maiorescu a lucrat, timp îndelungat, pentru acest scop.

Una dintre primele manifestări publice ale lui S. Mehedinţi a fost cuvântul ţinut la Congresul Partidului Conservator din 23-24 iunie 1902. Acest eveniment din viaţa Partidului Conservator a marcat, într-un mod semnificativ, prezenţa puternică a tinerilor îndrumaţi, de două decenii, de către Titu Maiorescu, şi amintim pe S. Mehedinţi, P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, ş.a. Acum, în anul 1902, Maiorescu îşi vedea, cu satisfacţie, roadele activităţii sale de „ideolog" al conservatorismului orientat de valorile junimismului.

Să spunem limpede că Mehedinţi nu a fost un simplu participant ci a avut o intervenţie, bine apreciată de Titu Maiorescu[629], fiindcă dintre vorbitorii la congres, îl aminteşte drept „cel dintâi dintre tineri a eşit Simion Mehedinţi"[630]. Tânărul profesor universitar, ce lua cuvântul, pentru prima oară, la o întrunire politică, abordează chestiunea implicării sale în activitatea politică şi oferă unele explicaţii privind acest nou statut social. Mai mult, el discută situaţia politică a statului român într-o viziune geopolitică. Aşadar, Mehedinţi analizează situaţia României de atunci printr-o concepţie ştiinţifică – geopolitica, al cărui reprezentant remarcabil este.

Vorbitorul ţinea să precizeze că România nu este asigurată de primejdiile care vin din toate părţile, ceea ce impune o atitudine fermă faţă de orice pericol, şi aceasta este una dintre cauzele fundamentale care trebuie să-l determine pe orice intelectual să nu rămână pasiv. Discursul lui Mehedinţi reflectă mai mult frământările sale spirituale decât soluţii politice pragmatice pe care le-ar fi putut formula în cadrul unui forum politic. El reflectează nu atât asupra situaţiei politicianului cât despre poziţia intelectualului într-o ţară cu un complex de probleme sociale, politice, administrative etc. Nu există altă cale pentru elita ştiinţifică şi literară a ţării decât prezenţa în Agora. De aceea, dezavuează apolitismul: „Şi apoi, ce minunat ar fi, să poţi privi lumea de sus ca din balcon! În loc

să te cobori acolo unde ştii că vei fi stropit cu noroi, să-ți permiți chiar ilusia că eşti cine ştie ce făptură deosebită, cu mult superioară puhoiului care îți trece pe sub ochi”[631].

Interogativ el pune o chestiune esențială, anume dacă omul de ştiință sau literatul are de ales, atunci când țara este în primejdie: „Te simți tu dator, în mod exclusiv, față de preocupările tale ştiințifice şi literare, ori ca parte a unui neam amenințat priveşti ca cea mai de seamă datorie a vieții păstrarea însăşi şi ridicarea neamului din care te-ai născut şi prin care ai ajuns să fi ceea ce eşti?”[632]. Oratorul face o delimitare interesantă între intelectual şi neam. Primul datorează mult progresului ştiințific ca şi setei de cercetare: „şi ce nu poate unul azi, vor putea mâine alții: zeci, sute, mii şi mii de mii. Un neam însă dacă piere, pierdut rămâne pentru veşnicie. Cu dânsul piere o limbă, pe care n-are s-o mai auză nimeni; piere un suflet deosebit şi prin urmare o posibilitate de civilizație nouă, care era să fie, dar nu va mai fi niciodată” şi „păstrarea unui neam şi a unei limbi e o datorie, care se înalță ca cerul de pământ deasupra oricărei datorii către orice ştiință particulară. Toate la timpul lor. Acuma e timpul sacrificiului pentru constituirea definitivă a statului şi a neamului românesc; iar pilda sacrificiului de sine trebuie s-o dea înainte de toate cei ce trăiesc în sferele ideale, profesorii, care cu părere de rău resemnându-se a fi filologi mai mici, mai mici matematici, mai mici istorici, etc. vor face cu putință pe viitor în neamul şi prin neamul lor: mai multă matematică, mai multă filologie, istorie, fizică… mai mult din toate celelalte ştiințe.”[633]

In discursul său, Mehedinți exprimă un punct de vedere despre modul cum se construieşte națiunea modernă. Evident, el nu o concepe ca o invenție, aşa cum încearcă să acrediteze unii antropologi şi istorici de astăzi, dar argumentează că o națiune există numai dacă ea este construită de grupuri sociale, act care cere însă sacrificiu. Din această perspectivă, el dovedeşte o gândire realistă, scrutând neamul românesc prin dimensiunile lui concrete şi cu agenții săi de dezvoltare, care nu sunt alții decât intelectualii. Cu mult înainte ca antropologii să conceadă despre modurile de constituire a națiunii moderne în Occident şi de cele din Estul Europei, Mehedinți a afirmat, implicit, la un congres de partid, rolul covârşitor al intelectualilor în desăvârşirea proceselor de edificare a statului național şi a națiunii române.

În acelaşi discurs întâlnim o altă observație interesantă a lui Mehedinți: în urmă cu 20 de ani probabil că ei, tinerii conservatori, ar fi fost liberali. Dar acum ei sunt conservatori pentru că ideile doctrinei conservatoare - întărirea temeliei statului, apărarea caracterului

românesc al instituțiilor, fermitatea față de concesiile privind modelele -, sunt singurele ce ar putea sta la baza unui program real de guvernare. Proprietatea țăranului şi constituirea breslelor se constituie în chestiune națională, aceasta era deviza liderului conservator P.P. Carp, la care au aderat, cel puțin în anul 1902, tinerii conservatori.

În timp, aceste gânduri nu s-au împlinit aşa cum Mehedinți le vedea în anul 1902, ceea ce l-a determinat să formuleze puncte de vedere diferite de cele ale fruntaşilor conservatori. Savantul geograf nu se manifestă ca un membru docil al Partidului Conservator. De pildă, peste ani el şi-a exprimat opoziția față de programul prea rigid de guvernare al lui P.P. Carp. Pe de altă parte, deşi se bucura de simpatia lui Titu Maiorescu, Mehedinți nu a intrat, după cum se aştepta, în guvernul format de acesta la 2 aprilie 1912, ceea ce-l va afecta foarte mult.

La 1 februarie 1914, părăseşte Partidul Conservator împreună cu P.P. Negulescu, D. Onciul, şi alți profesori de la Universitatea Bucureşti[634], urmare a multor disensiuni în rândul conservatorilor privind reformele sociale ce trebuiau aplicate: votul universal şi reforma agrară. Abia în 1916 se realizează fuziunea partidelor conservatoare, un act de mare însemnătate, pe care un mare intelectual - C. Rădulescu-Motru, ce a fost altădată în tabăra conservatorilor, îl salută: „De la el (actul fuziunii-*n.n.*) va începe opera de revizuire a conştiinței noastre publice"[635], aşteptări ce s-au dovedit efemere din cauza intrării României în război.

Mehedinți va trece de partea lui Al. Marghiloman, pe care de altfel, l-a susținut, fiind solidar cu el în pledoaria pentru menținerea neutralității României. Savantul a fost foarte activ în timpul războiului. Împreună cu D. Onciul şi Marghiloman redactează un memoriu privind drepturile României asupra Dobrogei înaintat lui Richard von Kühlmann la 4 martie 1918. La 5/19 martie 1918, geograful intră în guvernul lui Marghiloman, ca membru al Partidului Conservator, fiind ministrul Cultelor şi Instrucțiunii, guvern de sacrificiu agreat de Rege şi de oamenii politici stabiliți la Iaşi. Guvernul a durat până la 24 octombrie 1918. Ajuns ministru, el şi-a propus să întroneze, prin lege, stabilitatea învățământului. A reuşit să treacă, prin parlament, două legi: a eforiilor şcolare şi a şcolilor pregătitoare, care însă nu au fost aplicate din cauza duratei scurte a guvernului său[636].

Politicianul Mehedinți a rămas în conştiința vremii şi în istorie prin ideile lui despre politica şcolii, afirmate puternic cu mult înainte de a ocupă fotoliul ministerial. De pildă, el a constatat, încă din anul 1905, politizarea şcolii şi a intervenit energic să se înceteze cu asemenea practică. În *Către noua generație* scria: „Mazilirea aceasta fără judecată

şi fără alegere a întregului stat major al învățământului trebuie să înceteze. Un învățământ cu două capete - aşa cum cere politica - nu poate trăi, cum nu trăieşte un om sau altă vietate cu două capete. […]. Să deschidem membrilor corpului didactic cariere profesionale, nu electorale, apoi să asigurăm stabilitatea acestor cariere, dar o stabilitate nepătată de influențe politice." Este precizată limpede poziția sa față de autonomia şcolii.

Ideile sale politice pot fi sintetizate astfel: o politică realistă şi pragmatică privind şcoala sau, cum spunea el, să se facă „politica realităților" în locul politicii de vorbe. El cerea ca orice program de dezvoltare să aibă în vedere condițiile concrete ale statului român, alcătuit din categorii sociale cu un anumit nivel de cunoaştere şi cu o anumită atitudine față de viață. De aceea „o țară care nu are o politică internă corectă nu poate avea în politica externă nici consecvență, nici prestigiu."

În discursul ținut pe 11 iulie 1918 în parlament, după ce subliniază: „Noi n-am dorit o singură clipă să venim la guvern", ministrul Mehedinți face o analiză a stării învățământului românesc. Cu toate cheltuielile din trecut, abia jumătate din şcoli erau în stare bună. Cât priveşte învățătorii, funcționau numai o treime din numărul necesar, şi aceasta înainte de război, din care aproape 20000 suplinitori, cu 2-3 clase de gimnaziu „pentru care şcoala înseamnă doar o leafă şi un adăpost vremelnic. Habar n-au aceşti rătăciți ai vieții ce-o fi aceea pedagogie...." Departe de a fi o critică a vreunei politici guvernamentale trecute, recte liberale, imprecațiile lui Mehedinți aruncă o anumită lumină asupra reformei lui S. Haret, alt intelectual remarcabil care s-a istovit în munca grea şi ingrată a politicii. Datele oferite de Mehedinți demonstrează mersul lent al reformei şcolare haretiene: „Din tot copilăretul țării (1 040 000), abia vreo 30 000 isprăvesc clasele primare; ceilalți îndrugă doar o clasă-două, iar peste 300 000 nici nu calcă pragul şcolii! Hotărât nu suntem departe de adevăr, dacă vom afirma că învățământul nostru rural aproape nu există [...] din punct de vedere al îngrijirii de copiii satelor, România e aproape cea din urmă dintre țările Europei…"[637]. Fără a putea insista, reținem asprul rechizitoriu al lui Mehedinți față de paşoptism şi de prevederile Constituției din 1866: învățământ obligatoriu şi gratuit.

După 1920, Mehedinți a participat la viața politică, fiind prezent la diferite acțiuni. A făcut parte din Comitetul de pregătire, constituit la începutul lunii iulie 1921, a fuziunii țărăniştilor cu partidele federaliste, din care mai făceau parte C. Stere şi I. Mihalache. A fost ales în conducerea Partidului Național Țărănesc, nefiind însă un simplu „activist." A avut

divergențe cu conducerea P.N.Ț. din cauza dezacordului cu programul din anul 1921, considerat de el prea revoluționar. Continua, după cum se poate observa, să gândească şi să acționeze ca un junimist conservator, încă o dovadă a inconvenientelor derivate din migrarea politică, în cazul lui Mehedinți, aceasta fiind determinată de dispariția partidului conservator. A refuzat să participe în 1922 la congresul P.N.Ț. de la Iaşi, care a aprobat programul. La 25 februarie 1925 el declara, în ziarul „Duminica poporului", că a cerut, de la început, să facă un program „lămurit", pentru ca nimeni să nu-l mai acuze „că are gânduri împotriva țării." Iată cum un gânditor, care susținea spiritul românesc prin opera sa şi activitatea publică, era suspectat de atitudine potrivnică neamului românesc!

Conflictele din partid au determinat noi poziții, rupturi, încât se propunea organizarea unui nou congres al P.N.Ț., cu excluderea celor apreciați ca fiind „de prea stânga" - dr. N. Lupu, C. Stere -, alegerea ca şef al partidului a lui S. Mehedinți şi fuziunea cu Partidul Național. La şedința Comitetului Central Executiv al P.N.Ț., S. Mehedinți a criticat programul partidului cerând reviziuirea lui pentru a integra mai multe elemente ale doctrinei conservatoare.

Din aceste succinte considerații despre ideile politice ale lui Mehedinți putem spune că la temelia gândirii politice a lui Mehedinți stă teza despre edificarea instituțiilor statului pornind de la nevoile reale ale țării. Derivat din viziunea junimistă, demersul mehedințiean trece dincolo de formularea unor principii, cum procedează junimiştii, inclusiv Maiorescu, și sondează realitatea românească prin dimensiunile ei concrete. Maiorescu, pentru a da un exemplu, a afirmat teza despre o ierarhie a priorităților, prima fiind dezvoltarea şcolii din sate, dar nu avem nici o analiză maioresciană a stării sociale, culturale şi politice a satului. În schimb, Mehedinți oferă o autentică diagnoză a vieții rurale şi sugerează direcții de acțiune pentru modernizarea satului pornind de la specificul şi nevoile concrete ale locuitorilor săi.

S. MEHEDINȚI ŞI „CONVORBIRI LITERARE"

O dată cu creşterea noii generații de intelectuali selectați şi îndrumați atent de el, Maiorescu a meditat la soarta revistei „Convorbiri literare" şi a acționat ca noul grup să preia organizarea şi conducerea ei. Ilustrul cărturar s-a gândit la C. Rădulescu-Motru, T. Antonescu, Pompiliu Eliade, M. Dragomirescu, S. Mehedinți, I.S. Floru, I.Al. Rădulescu (Pogoneanu), N. Basilescu, I. Al. Brătescu-Voineşti, C. Litzica[638].

Cum elevii săi preferați se apropiau de finalizarea studiilor iar unii dintre ei începeau să publice în „Convorbiri literare", Titu Maiorescu îi considera ca alcătuind echipa ce ar urma să conducă într-un viitor destul de apropiat revista: „De aici o alipire a celor mai inteligenți absolvenți ai facultății de litere de mine care acum chiar e pe cale de a se traduce în colaborarea lor regulată la „Convorbiri", poate peste 1 an încredințarea revistei pe numele lor"[639]. Și aşa se întâmplă în anul 1893, când directorul publicației anunță trecerea redacției în mâna tinerilor. I. Negruzzi rămâne director un an, pentru a veghea la activitatea noii echipe. Cei care lucrează efectiv în redacție sunt N. Basilescu, Brătescu-Voineşti, I.A. Rădulescu-Pogoneanu, F. Robin şi S. Mehedinți.

După un an cu multe dificultăți în tipărirea revistei - Titu Maiorescu fiind nevoit să achite datoriile restante din proprii bani, - se decide preluarea *de jure* a publicației de către tinerii junimişti, ei constituind noul Comitet de redacție.

Cu oarecare detaşare ce ascunde o anumită nostalgie, firească de altfel, Titu Maiorescu notează, vineri 16/28 decembrie 1894 „Astfel „Convorb.[irile]" după 28 ani trecute la generația nouă"[640]. Tinerii junimişti, mai puțin S. Mehedinți, care în acel timp se pregătea să plece la studii în Germania, preiau conducerea „Convorbirilor literare", începând cu nr.1, 1 ianuarie 1895.

În schimb, Mehedinți este prezent la întâlnirea Junimii acasă la I. Negruzzi din seara de 29 ianuarie 1895. Aici, au citit C. Rădulescu-Motru un studiu asupra crizei ştiințifice şi S. Mehedinți *Concepția materialistă a istoriei după dl. C. Dobrogeanu Gherea*, ambele publicate în „Convorbiri literare" din 1895, cel al geografului în nr. 6, 1 iunie 1895. Tânărul sovejan debutase mai devreme în revista lui Maiorescu

cu studiul *Locul geografiei între științe. Clasificarea lui Auguste Comte*, în numărul 7, noiembrie 1893. Până la preluarea conducerii revistei în 1907, Mehedinți publică destul de puțin în „Convorbiri literare", în comparație cu ceilalți junimiști: 6 bucăți dintre care două scrieri literare: *Buruiană*, în numărul din 15 iunie 1899 și *Patrula*, în numărul din 15 noiembrie 1899, precum și trei conferințe sau lecții de deschidere a cursului de geografie. În afara lucrării de debut, Mehedinți a publicat un singur studiu științific în revista lui Maiorescu, este vorba de *Geografia ca disciplină universitară*, în numărul din 1 martie 1902. Nu este lipsit de interes că Maiorescu a acceptat, ceea ce nu s-a întâmplat cu alți junimiști, publicarea conferințelor lui S. Mehedinți, un semn al aprecierii de către marele critic al calității lor deosebite.

Revenind la evoluția revistei, să spunem că Maiorescu se arată încântat de munca noii echipe redacționale aflată sub bagheta sa: „Era așa de animată sâmbăta din urmă. «Convorbirile» sub noua formă merg bine, relativ mulți abonați și absolut multă vigoare"[641].

Cu toate acestea, nu aceeași mulțumire există în cadrul grupului de tineri maiorescieni, pentru că tensiunile se mențin, iar mentorul lor află, de la grupul de la Iași, anumite lucruri neplăcute despre unii dintre protejații săi în privința „precizării proprietății și direcțiunii revistei «Convorbiri literare»." Teohari Antonescu a discutat cu P.P. Negulescu și S. Mehedinți, acesta din urmă considerând că gruparea de la „Convorbiri" să fie o continuare a vechii Junimi, afirmând: „cată să dăm și noi lumii spectacolul unei lucrări începută de o generație și transmisă și primită cu bucurie de generația următoare"[642].

Așadar, rolul de primă mână în administrarea și conducerea redacției l-a avut M. Dragomirescu, care spera că va deveni proprietarul revistei. Preluarea de către M. Dragomirescu a revistei a creat teama că restul membrilor comitetului sau cei din afara lui vor avea un rol nesemnificativ.

O atitudine aparte are S. Mehedinți, exprimată cu multă claritate lui Mihail Dragomirescu, reproșându-i rezistența (sensibilitatea, cum spune geograful) lui la diversitatea de opinii existentă în comitetul de redacție, și el crede că profitabilă este tocmai diferența de opinii: „Idealul meu ar fi că în «Convorbiri» Dragomirescu să susțină luna aceasta o teză, iar luna viitoare Rădulescu-Motru, Negulescu sau orișicine altul, să susțină (dacă poate) chiar și teza contrară, ca și cum n-ar fi citit nimic din articolele trecute. Așa sunt revistele mari de aiurea și imitarea acestui «bon ton» critic și literar, filosofic…mi s-ar părea tare binevenit și în societatea noastră, din nefericire așa de personală"[643]. Principiu pe care va căuta să-l aplice în timpul directoratului său la revistă.

Ideea transferului de proprietate asupra revistei se afirma la sfârşitul deceniului 10 ale secolului al XIX-lea. De pildă Rădulescu-Motru, membru în comitetul de proprietate al „Convorbirilor" şi-a exprimat această intenție dar prin procesul verbal din 7 septembrie 1897 C. Rădulescu-Motru este înlocuit din comitetul de proprietate cu F. Robin[644]. C. Rădulescu-Motru va renunța la ideea cumpărării revistei, şi, în anul 1900, scoate propria publicație „Noua Revistă Română". Tentativa sa a eşuat din cauza împotrivirii lui Titu Maiorescu.

Cu toate eforturile lui Mihail Dragomirescu de a o moderniza şi pentru a atrage un public cât mai numeros, revista a trecut printr-o criză, pentru că publicul era interesat de o nouă formulă de artă „care a şi venit cu Coşbuc şi Vlahuță şi pusă în valoare de Iorga: sămănătorismul. [...] «Convorbirile literare» nu mai puteau rămâne numai în lumea literelor, trebuia să devină o revistă oarecum universitară şi să dobândească un conducător cu o altă activitate decât a mea"[645]. Cu acordul lui Maiorescu, incisivul critic şi istoric literar a propus istoricilor să ia conducerea revistei. Din 1902, „Convorbirile literare" este condusă de I. Bogdan, şi include, prioritar studii de istorie, şi nu susține nici o polemică de răsunet.

La începutul secolului al XX-lea cea mai longevivă revistă românească nu-şi mai regăseşte locul de frunte în presa românească. Titu Maiorescu caută soluții. Convoacă întâlniri la el acasă cu prietenii şi membrii Comitetului de conducere. Echipa alcătuită din elevii săi, în care Maiorescu a investit aşa de mult, nu a convins. Deşi i-a acordat multă încredere lui M. Dragomirescu, acesta l-a deziluzionat prin comportamentul său intempestiv.

În 18/31 ianuarie 1906, Titu Maiorescu îi scrie lui E. Pangrati prin care îi comunică de luarea la cunoştință a convenției încheiate de Comitetul de direcțiune al revistei „Convorbiri literare", reprezentată de E. Pangrati şi Institutul de arte grafice Carol Göbl: „Ca vechi colaborator şi abonat al «Convorbirilor literare» de la înființarea lor mă asociez şi eu la obligația luată de Comitetul Dvoastră în caz de deficit și iau asupra mea jumătate din acei 80% ce are să-i achite Comitetul 15 zile de la încheierea compturilor aşa încât Comitetul să nu aibă de achitat decât 40%"[646].

Soluția găsită nu a mulțumit, în primul rând pe Maiorescu, pentru că revista nu se impunea ca altădată. Se gândeşte la trecerea publicației sub o altă conducere: „Vorba ca să treacă «Convorbiri» de la 1 ianuarie 1907 sub direcția lui Pangrati şi a lui Mehedinți, fără alte nume pe copertă, cu ajutorul de muncă a lui G. Teodorescu Kirileanu şi consultarea săptămânală a unui comitet Onciul, Litzica, Floru, Evolceanu, poate şi

I.A. Rădulescu dacă nu e prea ocupat cu dicționarul"[647], cu convingerea că ei fiind oameni de ştiință, ar fi mai eficienți decât literații.

Mihail Dragomirescu se aştepta să i se dea lui direcția „Convorbirilor literare", dar nu a primit-o, ceea ce îl face să creadă că Mehedinți a acționat împotriva lui şi de aceea a reacționat, apostrofându-l cu vorbele: „Taler cu două fețe." Despre conflictul dintre cei doi profesori consemnează Maiorescu: „Vineri 24 noiembrie/5 decembrie 1906, Povestirea scenei de bădărănie făcută de M. Dragomirescu lui Mehedinți, luni seara la întrunirea lor de la Bogdan, scrisoare de scuze trimisă a doua zi lui Mehedinți din partea lui Dragomirescu, iar ca rezultat final excluderea oricării colaborări cu Dragomirescu la «Convorbirile literare»"[648]. De fapt, Maiorescu nu este prea mulțumit de alegerea făcută, deşi l-a acceptat pe S. Mehedinți. Bătrânul cărturar devine tot mai rezervat față de conduita mai tinerilor săi colegi: „Marți 28 noiembrie/9 decembrie 1906, după Voinov, Carp, Jean Miclescu vine către 11½ ți 12¾ dimineața şi Mihai Dragomirescu la mine, bădăran, închipuit (suma ideilor lui originale), ura contra lui Mehedinți, care ia «Convorbirile literare», ca şi el vrea să scoată «Convorbirile literare», că e «sentimental», datoreşte recunoştință şi mie şi lui Haret şi lui M. Vlădescu etc., că între noi e acum «divorț», că va să zică motive politice determină alegerea lui Mehedinți; am contestat absolut, dar el tot de capul lui bădăran. Eu ceva apăsat de toate aceste «arătări de aramă» la Mihai Dragomirescu, Bogdan, Rădulescu-Motru. Nu sânt liniştit nici de conducerea «Convorbirilor» prin Mehedinți, prea impresionabil, cam versatil, şi cerebral nesigur, toată nădejdea e în Comitetul de care a fost vorba, mai ales în Pangrati, Onciul, şi Kirileanu; au să mai fie şi Litzica şi dr. Proca"[649].

Pentru a marca numirea lui S. Mehedinți, Maiorescu organizează un banchet: „Sâmbătă 19 ianuarie/ 1 februarie 1908, Seara banchetul «Convorbirilor literare» la Hotel Boulevard. Erau 47 persoane, tacâmul a 12 fr. (...). Prezidat de mine la dreapta mea P.P. Carp, şi la stânga Th. Rosetti, visavi de mine I. Negruzzi la dreapta lui, Ion Bogdan, la stânga S. Mehedinți ca cei trei directori ai «Convorbirilor literare»." Lipseşte Mihail Dragomirescu, directorul din perioada 1895-1900.

Ca orice bătrân ce-şi vede munca de o viață dată pe mâna altora, Maiorescu nu are încredere în apropiații săi mai tineri: „Sânt la antipodul lui Richard III, pe acesta îl chinuise stafiile din trecut ale celor omorâți de el, pe mine stafiile din prezent ale celor în viață de mine (Duiliu, Pomp. Eliade, M. Dragomirescu, P.P. Negulescu; mi e teamă şi de Mehedinți şi de Pangrati)"[650].

Din ianuarie 1907 până în decembrie 1923 revista este condusă de S. Mehedinți. Iată ce spunea noul director şi proprietar în *Către cititori* semnat „Redacția": „«Convorbirile» vor reprezenta, se înțelege, mai mult partea literară, ca şi până aici; vor căuta însă, pe cât se va putea, să cuprindă cât mai mult şi din latura ştiințifică propriu-zisă, ceea ce este indispensabil de cunoscut pentru orice om de cultură. Criteriul alegerii între colaboratori va fi însă cel vechi; desăvârşita libertate în marginile talentului şi onestității ştiințifice. ca şi în trecut, va putea scrie la această revistă oricine are ceva de spus şi o poate spune cu demnitatea literară cuvenită. Talentului trebuie să-i acordăm prerogative de a fi fără rezerve, totdeauna şi cătră toți. [...] Păstrarea şi întărirea unității de cultură e, deci, mai ales acuma şi mai ales la noi, o necesitate de un ordin superior. Căci cultura, ştiința, filozofia, literatura şi arta, pentru orice om cu minte, presupun mai întâi de toate *poporul*, care le face pe toate posibile. Şi nu mai e o taină pentru nimeni că neamul nostru a ajuns într-o fază care poate fi decisivă dintr-un moment în altul. Acuma, deci, mai mult decât orşicând, e vorba de a fi, de a persista ca individualitate etnică, spre a putea da, când va veni timpul, toată măsura puterii noastre ca popor de cultură"[651]. Un program al continuității doctrinare junimiste şi al concepției filosofice, estetice şi politice maioresciene. Este limpede că marele geograf şi om de cultură intuia că în curând se va deschide cale spre unire a tuturor românilor, şi de aceea trasa ca direcție pentru revistă, publicarea de articole despre românii de pretutindeni.

Din 1924 până în 1939, director al venerabilei publicații este Al. Tzigara Samurcaş, urmat de I.E. Torouțiu. Mehedinți a rămas, în tot acest răstimp, proprietar al „Convorbirilor literare." În această calitate, el o donează Academiei Române în şedința publică din 23 martie 1945. D. Gusti, ca preşedinte interimar al Academiei Române a citit scrisorile trimise de S. Mehedinți prin Consulatul General al României din Istanbul, în care, printre altele spunea: „Ca proprietar al revistei „Convorbiri literare", prin act semnat de întemeietorii Junimei (actul se aflâ în plicul sigilat dela Academie), dăruiesc şi această revistă tot Academiei Române [...] Trec deci dreptul de proprietate a *Convorbirilor Literare* pe seama Academiei Române"[652].

De ce Titu Maiorescu a decis ca S. Mehedinți să devină director şi proprietar al revistei înființată de el cu patruzeci de ani în urmă? Geograful a avut câteva atuuri față de ceilalți junimişti. Întâi, el s-a manifestat ca un constant şi consecvent adept al unui spirit public şi critic românesc asemenea celui din cultura europeană, în special din cea germană. Spre deosebire de alți junimişti, el a rămas în Partidul conservator, în care Maiorescu era unul dintre liderii importanți.

Aşa cum am văzut, Mehedinți a militat pentru echilibru şi cooperare între elevii lui Maiorescu, şi de aceea el nu a fost implicat în tensiunile din rândul tinerilor junimişti. Titu Maiorescu a intuit că Mihail Dragomirescu, cel care avea calități reale de conducător al revistei, se dovedea inconsecvent. Mai târziu, în 1919, autorul *Ştiinței literaturii* s-a afirmat ca un antigermanist, acuzând pe Maiorescu şi revista „Convorbiri literare" de atitudini progermane, iar despre cenaclul de la „Convorbiri literare" susținea că „a fost o pepenieră de homunculi germanizanți"[653].

Un alt motiv a fost condiția materială a lui S. Mehedinți, el dispunând de condiții materiale şi financiare pentru editarea revistei. Să amintim că Mihail Dragomirescu era doar conferențiar în momentul acela, şi nu avea mari proprietăți, şi deci avea venituri mici. De altfel, el toată viața a avut greutăți financiare. Că este aşa o dovedesc încurcăturile privind plata creditului ipotecar pentru o casă, şi de aceea a întreprins acțiuni fără acordul autorităților universitare, cum ar fi organizarea de examene cu taxe în afara sesiunilor de examene sau obligarea studenților să-i cumpere cursurile.

În alegerea de către Maiorescu a lui S. Mehedinți au contat şi calitățile lui manageriale, dovedite în organizarea învățământului geografic şi a activității cu profesorii de geografie.

Maiorescu a crezut în Mehedinți pentru că el întruchipa conduita socială junimistă de care avea nevoie viața socială şi politică românească, ceea ce l-a determinat să-l susțină că director al revistei „Convorbiri literare". Refuzul lui Maiorescu de a accepta pe alți congeneri ai lui Mehedinți la conducerea revistei a fost întemeiat pe convingerea sa că doar un om de pregătire ştiințifică ar putea să imprime un nou curs prestigioasei publicații. Pentru Maiorescu a contat că în fruntea „Convorbirilor literare" a ales o personalitate care răspundea aşteptărilor sale asupra continuării liniei junimiste. Dar, „Convorbiri literare", de sub directoratul lui S. Mehedinți, nu a mai atins nivelul de prestigiu şi de influență avut în perioada cât a fost sub oblăduirea fondatorilor săi. Însă marele geograf a reuşit ca revista „Convorbiri literare" să rămână, şi după Maiorescu, una dintre cele mai importante publicații din cultura română.

SIMION MEHEDINȚI ŞI CONSTANTIN RĂDULESCU - MOTRU, DOUĂ DESTINE IDENTICE

I-a fost dat culturii românesti din prima jumătate a secolului al XX-lea să fie continuată și dezvoltată de un mănunchi de personalități formate în atmosfera de mare emulație spirituală şi națională de după proclamarea Regatului, în 1881. Între ele se înscriu filosoful şi psihologul C. Rădulescu-Motru şi geograful şi etnograful S. Mehedinți, individualitati puternice, dar cu foarte multe asemănări frapante între destinele lor şi chiar traseele lor biografice. Amândoi au apărut pe lume în 1868, C. Rădulescu-Motru pe 2 februarie 1868, S. Mehedinți pe 16 octombrie 1868, într-un mediu familial asemanator: C. Rădulescu-Motru orfan de mama de la naştere, S. Mehedinți rămâne fără mamă la vârsta de 9 ani. C. Rădulescu-Motru s-a născut în judetul Mehedinți într-o zonă colinară, iar S. Mehedinți într-o zonă montană. Semnificativ, părinții celor doi erau proprietari agricoli. Ascensiunea lor profesională și socială, ca fii ai unor proprietari mijlocii, exprima schimbările ce se produceau în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în relațiile sociale și economice. Circulația elitelor are loc acum nu doar pe orizontală, în cadrul aceleiaşi clase sociale, ci şi pe verticală, o bună parte din elita intelectuală a țării provenea din alte categorii sociale decât cea boierească.

Traseul şcolar este oarecum diferit. C. Rădulescu-Motru urmează toate treptele învățământului primar în satul său şi apoi la Craiova unde absolvă liceul, iar S. Mehedinți a colindat prin multe şcoli, fără să aibă vreo amintire plăcută despre anii de şcoală, dar îi rămâne întipărită metoda brutală folosită în cele mai multe cazuri - bătaia. După terminarea liceului amândoi sunt înclinati inițial spre matematică. S. Mehedinți face un an de matematică, ca apoi, fiind bursier al Şcolii Normale Superioare, să devină student la filologie, C. Rădulescu-Motru frecventează două facultăți - filosofia și dreptul.

Ei au continuat studiile în străinătate, fiecare poposind, mai întâi, la Paris şi apoi s-au îndreptat către Germania. Inițial, erau interesați de științe umaniste, dar s-au specializat, după multe căutări, C. Rădulescu-Motru în psihologie, iar S. Mehedinți în geografie. Ei devin doctori,

în specialitatea lor, în Germania, la Universitatea din Leipzig sub îndrumarea unor mari personalitățíi creatoare de doctrine ştiintifice: W. Wundt în psihologie şi F. Ratzel în antropogeografie. Un amănunt, ce trebuie subliniat, este acela ca pe timpul formării lor, fiecare a avut probleme cu sănătatea. C. Rădulescu-Motru a îndurat friguri şi a avut un accident la un picior în perioada şcolii primare. S. Mehedinți a suferit de o puternică nevroză din cauza efortului intelectual intens din perioada de studiu la Universitatea din Leipzig. Întâmplator, ambii s-au vindecat în mediul lor de origine - Butoieşti şi respective Soveja.

Pe cei doi gânditori îi leagă relația cu mentorul lor comun, Titu Maiorescu. Mai întâi, să spunem că amândoi au fost descoperiți de mentorul Junimii în cadrul activității didactice de la Universitate. Apoi, că Maiorescu i-a sfătuit și i-a sprijinit în continuarea studiilor în străinătate, dându-le recomandarea către profesori renumiți din Occident. Le-a urmărit cu atenție evoluția, aşa cum reiese din corespondența purtată de magistru cu cei doi tineri. În timp, Maiorescu are raporturi diferite cu fiecare. Cu C. Rădulescu-Motru relațiile merg de la răceală până la lipsa oricărei comunicări din cauza că tânărul filosof nu a răspuns întotdeauna aşteptărilor maestrului, cu deosebire în ce priveşte atitudinea tolerantă față de adversarii Junimii, el apărându-i că un dizident. S. Mehedinți rămâne un apropiat permanent al lui Maiorescu, căutând să aibă o conduită socială și politică similară celei a profesorului său. C. Rădulescu-Motru a afirmat de multe ori rolul jucat de Maiorescu în cariera sa, dar a recunoscut existența unor deosebiri între ei.

C. Rădulescu-Motru și S. Mehedinți au fost profesori la Universitatea București, fiecare într-o disciplină nouă pentru învățământul românesc: psihologia și geografia. Fiecare a creat o şcoală în domeniul lui. C. Rădulescu-Motru înființează primul laborator de psihologie experimentală din România, iar S. Mehedinți a preconizat căi de educare a gândirii geografice: seminarul, colocviul, cărțile didactice, congresul de geografie. Amândoi au dovedit interes pentru didactica învățământului superior, dar trebuie spus că S. Mehedinți a avut o preocupare constantă şi sistematică în optimizarea procesului de învățare.

Ca dascăli şi oameni de stiință, ei au ctitorit structuri ştiintifice, profesionale şi culturale. C. Rădulescu-Motru a înființat Societatea Română de Filosofie pe care a condus-o zeci de ani. Toți filosofii români ai timpului au fost prezenți în această grupare. S. Mehedinți a revigorat Societatea de geografie, înființată în 1875 de Titu Maiorescu, creând, în cadrul ei, compartimente necesare desfăşurării unei activități ştiintifice pe măsura cerințelor spiritului timpului.

C. Rădulescu-Motru şi S. Mehedinți au avut o intensă prezență publicistică. Au fost formatori de opinie, articolele lor fiind citite şi mult apreciate. Ei au condus publicații de înalt prestigiu şi cu ecou în rândul publicului. C. Rădulescu-Motru a înființat revistele: „Noua Revista Română", „Studii de Filosofie", „Revista de filosofie", „Analele de psihologie", „Jurnalul de psihotehnică." S. Mehedinți a fost director al revistei „Convorbiri literare", din 1907 până în 1923 si, în acelaşi timp, proprietar al venerabilei publicații, până în 1945, când este transferată la Academie. De asemenea, a înființat ziarul „Duminica poporului."

În activitatea politică, Rădulescu-Motru şi Mehedinți s-au întâlnit dar, uneori, drumurile lor s-au despărțit. Debutul lor ca oameni politici are loc la congresul din iunie 1902 al Partidului Conservator, fiind prezenți împreună alături de D. Evolceanu, T. Antonescu, O. Densusianu, I. Al. Rădulescu-Pogoneanu, P.P. Negulescu, Matei Cantacuzino, M. Dragomirescu, I. Bogdan, alcătuind grupul celor „12 profesori" cum îi numea Maiorescu. Liderul conservator referindu-se la acest for al Partidului, remarca prestația remarcabilă a lui Mehedinți ca orator: „cel dintâi dintre tineri a ieşit S. Mehedinți" şi aminteşte de Rădulescu-Motru : „Cu tact a fost Rădulescu-Motru, mie de altminteri nesimpatic. Avea însărcinarea să vorbească numai 10 minute ca tranziție spre oamenii de politică mai practică. A vorbit în adevăr numai 10 minute şi, deşi venea imediat după S. Mehedinți, a ştiut să fie ascultat cu oarecare respect şi să dea o notă nouă cu accentuarea presei"[654].

Dacă S. Mehedinți participa activ la viața Partidului Conservator, C. Rădulescu-Motru are o prezență ştearsă, din cauza raporturilor încordate cu Titu Maiorescu. De altfel, filosoful se înscrie din 1908 în Partidul Conservator-Democrat unde ocupă, pentru un timp, poziții înalte. Ales deputat din partea Partidului Conservator, Mehedinți, în 1914, părăseşte partidul, iar după război intră în Partidul Țărănesc. C. Rădulescu-Motru a fost pentru o scurtă perioadă deputat din partea Partidului Conservator-Democrat. În 1927 a fost ales senator din partea P.N.Ț. Cei doi savanți se manifestă mai mult ca spirite critice la adresa politicii partidelor din care fac parte decât ca oameni politici.

În 1918, C. Rădulescu-Motru este senator în parlamentul de la Iaşi, în timp ce S. Mehedinți este numit ministrul Instrucțiunii.

S. Mehedinți şi C. Rădulescu-Motru au fost membri ai celui mai înalt for ştiintific al țării, primul din anul 1908 ca membru corespondent şi din 1915 ca membru al Academiei, cel de al doilea reuşeşte, după multe tentative, să intre în Academie abia în 1923. Cei doi savanți vor ilustra, cu multă muncă şi cu prestigiul lor indiscutabil, calitatea de „nemuritori."

Fiecare prezintă, periodic, comunicări, participă la acțiunile Academiei, implicându-se în organizarea ei, C. Rădulescu-Motru fiind de mai multe ori vicepresedinte, iar între anii 1938-1941 preşedinte.

Nu putem trece peste interesul lor față de ideea națională. Amândoi au scris studii fundamentale despre etnicul românesc. C. Rădulescu-Motru este autorul lucrărilor *Cultura româna şi politicianismul*, *Personalismul energetic*, *Românismu*l, *Etnicul românesc*. În ce-l priveşte pe S. Mehedinți, toate scrierile sale, mai puțin *Terra*, cuprind idei şi aprecieri despre națiunea română. Lucrările lui C. Rădulescu-Motru au fost atacate de tradiționalişti şi adepți ai ortodoxiei. S. Mehedinți a cunoscut şi el critici venite fie din partea modernistilor, fie din partea publicatiilor liberale.

Ambii gânditori au lăsat mărturii despre viața şi opera lor, cu diferența ca S. Mehedinți, la solicitarea lui D. Caracostea, directorul Fundațiilor Regale, scrie şi publică în 1946 *Premise şi concluzii la Terra. Amintiri şi mărturisiri*. C. Rădulescu-Motru a aşternut pe hârtie gândurile sale despre sine, opera sa şi lumea în care a trăit, începând cu 15 februarie 1943, continuând cu însemnările până în anul 1952, sub titlul *Revizuiri şi adăugiri* rămase însă în manuscris (75 de caiete), editate abia după 1990.

C. Rădulescu-Motru aminteşte de multe ori de colegul său în *Revizuiri şi adăugiri*. De pildă în 1943, după ce remarca înrudirea prin sentimente dintre S. Mehedinți şi Titu Maiorescu, filosoful precizează că geograful nu s-a lăsat marcat de prestigiul mentorului Junimii[655]. În 10 februarie 1944, S. Mehedinți i-a telefonat pentru a-i spune că i-au plăcut *Mărturisirile* făcute de filosof la Asociația Creştină a Tinerilor din 4 decembrie 1943, publicate în „Revista Fundațiilor Regale" din 1 februarie 1944[656]. Pe 14 februarie 1947 Rădulescu-Motru, scrie, după o întâlnire cu Mehedinți: „Curioasă formație mintală are colegul meu Simion Mehedinți. Talent vădit literar. Atracție irezestibilă spre imagini plastice. Urme adânci de lecturi bisericeşti şi poveşti populare. Pe deasupra respectuos față de adevărul ştiințific. O luptă continuă în mintea sa între raționamentul ştiințific şi imagine. În cele din urmă, imaginea pare a se impune"[657]. Discuția purtată cu Simion Mehedinți, pornind de la cartea *Premise şi concluzii la Terra. Amintiri şi marturisiri* nu putea ocoli tema despre vocație. C. Rădulescu-Motru constată că la Simion Mehedinți ca şi la I. Petrovici „talentul literar submineaza rationamentul ştiintific." S. Mehedinți neagă vocația ca factor de afirmare a personalității, şi i-ar fi spus lui C. Rădulescu-Motru că hotărârea de a se dedica geografiei n-a fost o acțiune inspirată de un capriciu „ci ceva

derivat din firea sa proprie." După o discuție telefonică, C. Rădulescu-Motru a ajuns la concluzia că la S. Mehedinți întelesul vocației este neprecis. După el vocația este greu de diagnosticat.

Reținem ca deosebit de interesantă mărturisirea lui Mehedinți făcută filosofului că *Premise şi concluzii la Terra. Amintiri şi marturisiri* a fost scrisă când era în Turcia, în 1943 împreună cu soția şi familia ginerelui său profesorul C.C. Giurescu, căruia i s-a încredintat misiunea de a funda Şcoala Română în această țară, plan care n-a izbutit.

În 2 iulie 1947, C. Rădulescu-Motru face câteva consideratii despre bătrânețe, ca urmare a audierii unei comunicări a lui S. Mehedinți la Academie. Este de acord că bătrânețea aduce o limpezire a gândului în schimb este lipsită de avântul generos al gândirii aşa cum crede Mehedinți. De aceea, el deplânge bătrânețea şi nu face elogiul ei, aşa cum procedează S. Mehedinți[658].

Cei doi profesori universitari cunosc din plin vicisitudinile istoriei. Prima lovitură primită este eliminarea lor din Academie în 1948. Pe 24 iunie 1948 C. Rădulescu-Motru consemnează decizia de a pleca la Butoiesti pentru că în Bucureşti nu mai are nici un rost. Academia s-a desfiintat, viața intelectuală nu poate fi din cauza cenzurii. În scurt timp li se va suprima pensia, iar în 1949 ambilor gânditori li se confiscă proprietățile. Lui C. Rădulescu-Motru i se permite să locuiască în propria casă, nevoit să se restrângă cu toată familia în trei camere, restul fiind locuit de chiriaşi, iar filosoful devine administratorul locuinței. S. Mehedinți este obligat să-şi părăsească locuința în 1950 şi să-şi risipească marea sa bibliotecă.

Bătrâni, bolnavi, dar cu spiritul viu, cu puterea de a scrie la vârsta de peste 80 de ani, cei doi prieteni se întâlnesc din când în când, punându-şi întrebări despre situația gravă în care era țara, şi asistau neputincioşi cum se demola tot ce au construit ei într-o viață, nu de puține ori cu sacrificii, cum opera lor era interzisă pe motive ce nu aveau nici o legătură cu ideile lor.

Primul care a părăsit această lume a fost C. Rădulescu-Motru la 6 martie 1957. Moartea prietenului său l-a găsit pe S. Mehedinți izolat de societate, bolnav şi trist, având însă forța să scrie văduvei celui dispărut: „Săptămâna viitoare se împlineşte un an de când n-am ieşit din curte decât pentru două grele împrejurări ale sănătății mele. De aceea nu pot fi nici azi unde inima şi datoria cereau să fiu. Pentru vechiul meu prieten a sosit momentul inevitabil al despărțirei, iar pentru Dvoastră ceasul cel mai sguduitor al vieții. Dacă durerea altora vă poate fi o cât de mică alinare, rog să vă amintiți că la Sf. Constantin eram dintre bătrânii de la

Universitate cel totdeauna nelipsit. Mă bucuram de fiecare întâlnire cu colegul de care eram apropiat nu numai prin etate, dar şi prin gândurile noastre. Rămân tipărite în multe locuri cugetele care ne-au legat în tot timpul vieții. Mă aflu de acuma înainte pentru totdeauna singur… singur…”[659]

S. Mehedinți îi va supraviețui prietenului său cinci ani, stingându-se din viață la 14 decembrie 1962.

FILOSOFIE ŞI NAŢIUNE ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA FLORIAN

Florian a deschis un câmp fertil în studiul relației dintre filosofie și națiune fiindcă a pus chestiunea privind viziunea proprie despre lume a unei comunități naționale: o filosofie născută din „materialul românesc", reflecție asupra specificității etnice, şi o filosofie românească originală, cu o viziune inedită asupra adevărurilor generale. El discută, mai mult implicit, problema creativității filosofice într-o cultură dominată de spiritul de imitare a filosofiei occidentale.

Exegeza consacrată gânditorului Mircea Florian se axează, în principal, pe studiul concepției sale originale, despre recesivitate, dar este cercetată mai puțin teza lui privind dimensiunea națională a filosofiei. Concepția filosofică a lui Florian este raționalistă. După cum s-a spus: „Florian este profesorul prin excelență, enciclopedistul neegalat"[660], ideile sale provenind din meditația asupra unei diversități de domenii ale cunoașterii. Spre deosebire de C. Rădulescu-Motru și P.P. Negulescu al căror raționalism este puternic ancorat în scientismul epocii, Florian accentuează argumentele privind posibilitatea filosofiei ca stiință a „fundamentelor, a principiilor, a categoriilor de maximă generalitate", a principiilor sau noțiunilor prime - prin care cunoştința şi viața dobândesc unitate sistematică sau sunt totalizate, iar ştiințele pozitive sunt ajutate să-şi armonizeze rezultatele lor cele mai generale[661]. Menirea filosofiei este de „a da culturii un fundament evident, un prim adevăr"[662].

Pentru tema de față fac referire specială la doctrina sa, doctrina recesivității. În analiza concepției lui Florian despre filosofia românească noțiunea de recesivitate este importantă. De altfel termenul de recesivitate „relevă existența unor dualisme, în care raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mai obiectiv al acestui termen"[663], și „...raportul de recesivitate este raport de opoziție, iar raportul de opoziție se exprimă sub formă de negație."[664] Recesivitatea este concepută ca *structură* fundamentală a lumii.

Am putea discuta despre relația dintre filosofie şi națiune, pe de o parte, şi relația dintre filosofia românească şi filosofia universală, pe de altă parte, ca raport de recesivitate: unul stă în față, domină, atrage şi

sprijină pe celălalt. Raportul dintre filosofie şi națiune este un raport de recesivitate, adică o dualitate: „raportul recesiv nu este un raport de «înainte – după», un raport temporal, căci polul dominant nu este mai înainte nici temporal, nici axiologic. Cei doi poli sunt simultani şi nu pot fi considerați ca o succesiune temporală, logică sau axiologică. Legătura lor este necesară. Unul se opune celuilalt şi prin aceasta îi recunoaşte coprezența"[665]. Filosofia exprimă generalitate, totalitate, continuitate, omogenitate, infinit, iar națiunea exprimă realul, esența, individualul. Filosofia este termenul dominant iar națiunea este recesivitatea. De altfel, filosofia, în timp, este anterioară națiunii ca formă de organizare a relațiilor dintre oameni, dintre grupurile sociale.

Individualitatea unei filosofii naționale poate fi argumentată cu ideile lui Florian despre individualitate. Aceasta se distinge prin „un număr indefinit (sau infinit) de proprietăți, de calități sau de note", care pot sau nu pot fi exprimate. Florian susține teza unei filosofii naționale cu argumente luate din parcursul istoric al doctrinelor despre conceptele de cultură şi civilizație din secolul al XVIII-lea când s-a conturat o nouă viziune în care conceptul universalist şi raționalist de cultură a fost substituit cu cel al pluralității culturilor. O cultură are fundamente naționale fiindcă orice națiune dispune de propria cultură. Mircea Florian constată că de-a lungul Evului Mediu, s-a manifestat o tendință de unificare a stilurilor de expunere fiindcă limba latină era considerată limbă oficială a filosofiei. Din acest motiv era destul de greu să distingi naționalitatea unui filosof.

Concepția sa despre filosofia națională se întrevede încă din lucrarea *Îndrumare în filosofie* (1922), în care un scurt paragraf este intitulat „Filosofia se naționalizează". Spre sfârşitul secolului al XVIII-lea gândirea filosofică a fost înrâurită de principiul naționalităților proclamat de Marea Revoluție Franceză: „Filosofia se particularizează, se concentrează între hotarele naționale în măsura în care națiunile se trezesc la o viață proprie şi devin conştiente de trecutul lor. Filosofia veacului al XIX-lea se preface din europeană în națională; de la 1800 întâlnim o filosofie germană, franceză, engleză italiană, americană etc. – gândirea se naționalizează. În locul sistemelor de o valoare europeană, filosofia ridică steagul particularismului național, al religiozității, al respectului față de trecut şi, îndeobşte, la o atitudine agresivă şi reacționară contra filosofiei cosmopolite a «luminilor»"[666]. Florian admitea, în 1922, că filosofia are un caracter național derivat din contextele istorice şi naționale, şi aducea ca exemplu, pe filosoful german I. Kant, drept cel dintâi autor al unei filosofii naționale. În

articolul „Filosofie și naționalitate"(1933), filosoful emite ideea că o filosofie nu poate fi națională, datorită aspirației ei de a adopta adevărul universal. El reia teza din *Îndrumare în filosofie*, anume că naționalizarea filosofiei aparține secolului al XIX-lea, secolul evoluționismului și al romantismului. Se observa limpede cum Florian caută să dea o soluție întrebării dacă filosofia poate fi națională în seolul al XX-lea, într-un mediu cultural național, cum este cel românesc, puternic ancorat în dezbaterile despre conservarea și întărirea spiritului național. Pentru a da și mai multă claritate susținerilor sale referitoare la universalitatea filosofiei, Florian o compară cu unele științe, cărora le concede caracterul național și conchide: „obiectul filosofiei se circumscrie prin universalitatea lui. Nu există un univers francez, unul englez etc., cum nu există, decât poate pentru poeți, mai multe…". Filosoful discută o idee, necercetată suficient, anume aspectele naționale ale lumii exprimă „diversitatea de atitudini, luate de gânditori față de aceeași lume", ceea ce în realitate este „sensul subiectiv al etnicului în filosofie". Prin urmare „caracterul național nu e inerent filosofiei, pentru cuvântul că el nu e cuprins în structura cunoștinței". Dar autorul acceptă că „numai voința de a gândi și de a explora e națională"[667]. Florian nu vede filosofia ca o concepție întemeiată pe știință, deși în doctrina sa rațiunea structurează orice viziune asupra realității.

Această poziție destul de tranșantă exprimă un anumit mod de a gândi filosofia într-o societate pe cale de modernizare. Filosoful concede că există o sincronizare între filosofie și națiune. De această dată nuanțează ideea afirmată mai înainte despre caracterul exclusiv universal al filosofiei: „Un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste națiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparține de fapt unei națiuni"[668]. Modificarea unghiului de percepție a filosofiei în raport de națiune s-a produs datorită necesității de a analiza cadrul cultural și istoric al creației filosofice, iar accentul este pus pe virtuțile culturii în ipostazierea filosofiei ca parte a spiritualității naționale. Florian afirmă fără echivoc că există o filosofie într-o cultură națională. Orice cultură are norme interne și „legi structurale" după care se modelează viața națională: „Cultura e însăși viața comunității etnice". Desigur, Florian apreciază că două sunt metodele de exprimare națională în filosofie: metoda eclectică și metoda intuiționistă sau mistică, iar acestea dau expresie notei caracteristice a filosofiei românești, dimensiunea ei preponderent literară și retorică. Să amintim de invocarea de către Rădulescu-Motru a aceleiași idei despre caracterul beletristic al filosofiei românești pentru pentru a sprijini afirmația despre ofensiva

față de filosofia științifică[669]. Ținta argumentației lui Florian este clară: filosofia propovăduită de unii gânditori români, şi avem aici în vedere, în primul rând, pe Nae Ionescu, pentru că afirmații de genul: „prin vorbă meşteşugită orice teză poate fi susținută" sau „ideile se «lansează» nu pentru valoarea lor, ci pentru a cuceri sufletele o clipă şi a pune oamenii la contribuție" lasă clar a se înțelege orientarea imprecațiilor către profesorul de logică şi metafizică. Florian pune această manieră de a filosofa pe seama culturii noastre moderne, constituită prin influența romantismului european. Romantismul s-a constituit în Occident ca reacție la raționalismul civilizației moderne din acel spațiu. Preluat de cultura română, el nu a mai avut funcția din arealul originar, dar a fost folosit în susținerea idealului național şi în construirea organismului politic modern românesc. Transferat din politică în domeniul spiritului, romantismul s-a dovedit ineficient. Consecința imediată, crede Florian, a fost afirmarea unui „naționalism verbal" în cultură.

Filosofia nu ar fi apărut din imperative interne ci ca un fapt imitat din Occident, datorită expansiunii romantismului. Vom vedea mai departe că această realitate este efectul unui anumit tip de modernitate.

Față de cele două metode: eclectismul şi intuiționismul, Florian sugerează calea pozitivă, care ar îmbina scepticismul cu misticismul, soluție apreciată de el neromânească, dar benefică filosofiei româneşti. În esență, „filosofia are norme interioare, potrivit cărora se dezvoltă, neatârnat de cine le primeşte. Filosofia o virtualitate permanentă în sfera unei culturi complexe". Florian gândeşte filosofia în cadrul unui mediu cultural cu posibilități proprii de a cunoaşte lumea, iar cugetarea românească o concepe, datorită lipsei unei tradiții filosofice, drept produsul selectării din orice filosofie a tot ce poate da un scop spiritual națiunii române. Florian decelează liniile esențiale ale unei filosofii naționale, însă nu exprimă o certitudine referitoare la existența unui curent de gândire originală în context românesc.

Urmare a dezbaterilor despre românism ca o viziune națională, Florian revine în studiul *Filosofia românească* (1940) asupra raportului dintre filosofie şi națiune aşezând investigația sub semnul relației dintre filosofie şi românism, prima un fenomen universal, al doilea un fenomen unic, fiind preocupat de modul cum universalul se înrădăcinează în individual. Am spune că românismul este recesivitatea în raport cu filosofia. Sondând conținutul gândirii autohtone, Florian profilează contururile ei prin decelarea unor particularități: pendularea între Orient și Occident, Ortodoxia, criticismul, și remarcă drept specific al românismului „buna dispoziție sau receptivitatea față de

cultura occidentală, ori de câte ori a putut pătrunde până în părțile noastre“[670]. Apelând şi de această dată la principiile teoriei formelor fără fond, Florian relevă trăsătura contradictorie a românismului: „Aici descoperim tragicul românismului: ori de câte ori s-a deschis primitor Occidentului, românismul a alunecat din nou în deprinderi orientale, prin urmare, a îngăduit să conviețuiască fără sinteză elementele vechi cu bunurile noi. Confuzia a sporit, iar împrumuturile au căpătat aspecte de caricatură. Toate etichetele occidentale (democrație, filosofie, cultură, progres, organizație etc.) erau golite de substanța lor. Sonoritatea, puțin umflată, a cuvintelor era aceeaşi, însă înțelesul lor suferise o adâncă pervertire“[671]. Recunoaştem stilul maiorescian în aceste rânduri ce tind să caracterizeze un proces spiritual, care, pe parcursul a aproape două veacuri, urmăreşte să armonizeze spiritualitatea românească generată de istorie şi tradiții cu noul model de civilizație, modernă. Spre deosebire de Maiorescu care cerea unitatea fondului intern cu formele exterioare lui, Florian anticipează un nou criticism care să valorizeze atât formele, cât şi fondul culturii occidentale în procesul de afirmare națională. Ataşat conceptului de românism, lansat cu câțiva ani mai înainte de către C. Rădulescu-Motru, Florian îi conferă, iată, un conținut filosofic, accentuând pe adaptabilitatea la standardele occidentale. De aceea, poate, să pară surprinzătoare aserțiunea lui Florian: „Destinul românismului e definitiv legat de ortodoxie“, dovadă a consecvenței sale în ceea ce priveşte afirmarea rolului religiei creştin-ortodoxe în istoria şi cultura noastră încă din anul 1926 în articolul *Cultura română şi Ortodoxia*, publicat în revista „Ideea europeană“. Nu credem a greşi dacă afirmăm că filosoful român a văzut Ortodoxia prin marile servicii pe care le-a adus românismului[672].

Dezvoltarea filosofiei româneşti s-a făcut în momentul în care filosofia occidentală cunoştea procesul unor modificări esențiale, datorită cu deosebire în ce priveşte obiectul ei conceput în noile contexte, adică dincolo de rezultatele cercetării ştiințifice. Gândirea românească s-a remarcat prin două atitudini: eclectismul, pe de o parte, şi opțiunea pentru acele doctrine europene bazate pe concluzii ale ştiinței, pe de altă parte, Florian menționând aici filosofia lui Kant, materialismul asociat cu empirismul şi un pozitivism fragmentat, în sistemul lui Herbart şi un vag evoluționism inspirat de H. Spencer sau de W. Wundt. Dar aceste „formule de gândire“, cum le numeşte el, nu au fost repere pentru mult timp, deoarece, în aspirația sincronizării cu filosofia timpului din spațiul occidental, în deceniul patru al secolului 20, cultura română renunța la filosofia ştiințifică şi adopta filosofia

existențială, văzută ca o primejdie, din cauză că aceasta a renunțat complet la metodă, la principiile analizei critice. Trebuie să recunoaştem la Florian ataşamentul pentru un anumit mod evoluționist de concepere a dezvoltării filosofiei româneşti, asemănătoare traiectoriei cunoscute de filosofia occidentală. El concede, neîndoielnic, unele virtuți naționale filosofiei iar o filosofie românească este posibilă numai după ce gândirea autohtonă parcurge toate fazele de evoluție aievea celei apusene. Mircea Florian a examinat starea filosofiei româneşti prin norme care diriguiesc gândul filosofic, afirmându-i astfel autonomia față de alte domenii ale spiritului şi recunoscându-i, în acelaşi timp, existența într-un context național. Florian abordează filosofia românească la nivelul principiilor, fără a aduce vreo exemplificare cu ideile unui filosof autohton, dar evaluează calitatea gândirii filosofice româneşti prin raportarea ei la performanțele filosofiei occidentale.

C. Rădulescu-Motru exprimă un scepticism mai accentuat decât Florian față de ființarea unei gândiri filosofice autohtone, din cauza inadecvării acesteia la realitățile autohtone: „Filosofia românească, din zilele noastre, nu putem zice că este fructul spontan al cerințelor culturii poporului român. Ea n-a fost chemată de antinomiile ieşite la lumină din lucrările oamenilor de știință români, sau de conflictele sufleteşti latente în societatea românească, ci ea a fost importată după preferințe personale, de către tineri români, cari au studiat filosofia la Universitățile străine”[673]. Toți filosofii români semnificativi, care au făcut studii în străinătate, şi au predat apoi în țară ceea ce au învățat, şi nicidecum nu au diseminat propriile concepții. După C. Rădulescu-Motru, nici nu se putea altfel: „Filosofia în înțelesul modern, ca un acord între credința dogmatică şi adevăr ştiințific, între tendințele contrare izvorîte din activitatea intelectuală a omului modern, nu era în tradiția românească. Trecutul nostru n-a cunoscut conflicte acute de credințe religioase, sau de concepții sociale şi politice, care să ceară intervenția filosofului. Noi ne-am mulțumit cu învățătura creştină, pentru clasele de sus, iar pentru popor, cu zicătorile populare. Am putea chiar adăuga, că în trecutul culturii noastre, şi dacă s-ar fi produs pe alocuri preocupări filosofice, în înțelesul modern, ele ar fi fost pe dată înăbușite de tehnica formalismului bizantin, sub influența căreia se găsea până de curând întreg Sud-Estul european”[674].

Față de scepticismul privind o filosofie românească trebuie amintite argumentele lui Mircea Vulcănescu despre condițiile care au favorizat apariția unei filosofii naționale. Punând întrebarea: „În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?” Vulcănescu ajunge la

convingerea necesității existenței a trei condiții pentru existența unei filosofii românești: 1. Existența unei activități autentice de filosofare printre români, născută din motive românești; 2. Existența unui mediu de difuzare sau circulare a ideilor în limba română; 3. Existența unei problematici si a unei sistematici originale, regăsite în întrebări și răspunsuri la problemele esențiale ale existenței[675]. De reținut că Vulcănescu expune argumente de susținere a tezei despre filosofia românească contimporană.

Cu toate că în perioada interbelică era încă pusă la îndoială existența unei filosofii românești, în acel interval de timp au fost elaborate sisteme filosofice originale: personalismul energetic - C. Rădulescu-Motru, raționalismul culturologic - Lucian Blaga, raționalismul neutral - Mircea Florian, raționalismul antropologic - D.D. Roșca. Idei originale sunt aduse în epistemologie și logică (C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, M. Florian) și filosofia culturii (C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, M. Ralea, T. Vianu). M.Vulcănescu, M. Eliade, C. Noica au creat sisteme filosofice, unele recunoscute în plan mondial. Nu mai puțin semnificativă rămâne afirmarea puternică a gândirii filosofice ortodoxe de către Nichifor Crainic și D. Stăniloae, ultimul cu lucrări fundamentale, recunoscute în filosofia europeană[676]. Aceste contribuții reale ale gândirii românești, deși au rămas doar la nivelul unei viziuni individuale fără a fi dezvoltate sau continuate de școli filosofice autohtone, sunt, după cum s-a spus „o veritabilă conștiință de sine a culturii românești”[677].

În rezumat, ideile lui Mircea Florian despre filosofia românească reprezintă o contribuție la studiul mersului filosofiei într-o societate aflată în proces de schimbări sociale. Orice dezbatere despre filosofia românească se cuvine a explica mișcarea filosofică autohtonă în raport cu modernitatea deoarece în cultura românească se poate vorbi despre profesionalizarea filosofiei și a prezenței ideilor filosofice în spațiul public doar din epoca noastră modernă. Pentru că modernitatea aparține culturilor naționale, numai din acest moment a putut fi discutată existența unei filosofii românești de către raționaliști și autohtoniști, obiectul disputei dintre ei fiind normele și criteriile de delimitare a unei filosofii naționale de filosofia universală. Aceste principii derivă din procesul de modernizare românească.

O CONCEPȚIE ORIGINALĂ DESPRE FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ: MARIN ŞTEFĂNESCU

Se întâmplă cu unii oameni o uitare aproape totală din motive greu de pătruns. Acesta este cazul lui Marin Ștefănescu, profesor de filosofie la Universitatea Bucureşti şi la Universitatea din Cluj, o prezență remarcabilă în spațiul public interbelic.

El a gândit filosofia într-o perspectivă personală, făcând discordanță cu orientările scientiste, predominante în timpul său, ceea ce i-a creat, în mediul românesc, imaginea unui mistic, deşi, la o privire atentă, este greu de decelat o doctrină mistică în opera lui. Este adevărat, după cum se va observa mai departe, el nu o dată invocă argumente teistice în susținerea ideilor sale. Unele dintre manifestările lui, apăsat religioase, însoțite de reacții naționaliste, i-au creat o imagine destul de ambiguă în spațiul public.

1. O viață închinată filosofiei

Marin Ştefănescu s-a născut la 10 mai 1880 în Bucureşti. După terminarea studiilor secundare la Bucureşti, s-a înscris, ca student. la Facultatea de Litere şi Filosofie de la Sorbona, din Paris, unde şi-a trecut licența. Aici a obținut doctoratul în litere şi filosofie. Din 3 noiembrie 1914 este numit asistent de logică la catedra lui C. Rădulescu-Motru. În 1915 devine docent, iar în 1918 conferențiar la Universitatea din Bucureşti. În 1919 este numit profesor titular de logică și istoria filosofiei la Cluj. A predat cursuri de filosofie sistematică, istoria filosofiei şi logică.

În 1916–1918, a luat parte la operațiunile militare din primul război mondial, fiind rănit de două ori şi rămânând invalid de război. Căpitan în rezervă, aura sa de luptător şi poziția de profesor universitar i-au creat o notorietate excepțională în rândul militarilor. La cursul său, spunea că a fost rănit pe frontul din Moldova, că în momentul când era rănit se gândea la mama lui România Mare, care-i mai scumpă decât propria lui mamă[678].

După război, este ales secretar al Ligii Culturale în locul lui N. Iorga, devenit între timp preşedinte al Ligii Culturale. A fost membru al Ateneului Român între 1923 şi 1944, calitate în care a ținut 8 conferințe.

Marin Ştefănescu, împreună cu generalul N. Petală, comandantul corpului de armată, cu profesorul V. Dimitriu şi cu Amos Frâncu a alcătuit asociația „Cultura Poporului". A fost preşedinte al ASTREI, secția Cluj. Popularitatea sa crescândă i-a indispus pe unii intelectuali ardeleni, mai ales după ce profesorul universitar Iosif Popovici l-a propus să fie ales preşedinte al ASTREI, ca o replică la alegerea ardeleanului Miron Cristea ca patriarh de către regățeni. A fost recomandat, de către un grup de cetățeni din Cluj, candidat independent pentru parlament[679].

Ca filosof, debutează în 1910, în revista lui C. Rădulescu-Motru, „Studii filosofice", cu lucrarea *Logica şi problemele metafizicii*.

Tot în revistele lui Rădulescu-Motru a publicat studiile: *Logica franceză şi germană în fața războiului actual*[680], în „Noua Revistă Română", *Istoria filosofiei româneşti în raport cu dualismul logic*[681], în „Studii filosofice". În cadrul conferințelor Societății Române de Filosofie în 8 aprilie 1915, Marin Ştefănescu a vorbit despre *Dualismul logic*.

Trebuie ştiut că Marin Ştefănescu era secretar de redacție al periodicului „Studii filosofice", organul Societății Române de Filosofie al cărui director era C. Rădulescu-Motru. Datorită lui, activitatea Societății cunoaşte un reviriment în anul 1915, impunându-se rapid ca una dintre cele mai dinamice organizații profesionale din România, înainte de primul război mondial. Imediat după război, în „Studii filosofice", vol. 8, fascicula IV, 1919, se publică lucrarea lui Marin Ştefănescu, *Problema cunoştinței*.

În calitate de secretar al Societății Române de Filosofie, Marin Ştefănescu publică un bilanț al activității Societății. Titlul articolului său reflectă starea de spirit a filosofilor români în plin război, iar pentru el era un prilej nimerit de a face legătura între societatea de filosofie şi naționalism: „Societatea Română de Filosofie îşi propune să fie şi propovăduitoare de naționalism. Românii au avut tot timpul o filosofie idealistă, dar nu au avut formată convingerea sistematică pentru această filosofie. [...] Ar trebui ca Societatea Română de Filosofie să devie un altar în care să se scrie cu sfințenia cuvenită Evanghelia neamului românesc"[682]. Cu acest articol, autorul deschide seria alegațiilor sale despre filosofia românească. Cu timpul, el accentuează dimensiunea religioasă a filosofiei.

La inițiativa lui Marin Ştefănescu, Societatea Română de Filosofie a pornit la alcătuirea *Dicționarului filosofiei româneşti*, o premieră în țara noastră. Asistentul lui Rădulescu-Motru vine cu argumente pentru elaborarea acestei dificile, dar benefice lucrări: „1. Filosofia sistematică propriu-zisă fiind abia la începutul său în România, ne găsim în perioada de formare a termenilor tehnici filosofici. De aici preocuparea pentru modul de formare a acestor termeni; 2. termenii filosofici, nefiind încă pe

deplin fixați, Societatea Română de Filosofie trebuie să grăbească fixarea termenilor filosofici. Dicționarul nu va fi mai original şi mai erudit sau mai complet decât dicționarele similare străine. Scopul său e de a spicui termenii filosofici cei mai întrebuințați şi de a vedea 1. Cum au fost ei primitiv tălmăciți; 2. Dacă aşa cum sunt, au fost consacrați de uzul de până acum; 3. Dacă sunt neologisme cum ar putea fi înlocuiți prin expresii mai româneşti". Ca model se are în vedere *Vocabularul* Societății Franceze de Filosofie pentru că acest op cuprinde termeni de care cei româneşti se apropie cel mai mult prin originea lor latină. Pentru a avea o imagine asupra ideilor sale despre dicționar, amintim că Marin Ştefănescu a ținut, la Societatea Română de Filosofie, în 2 martie1916, o comunicare în care a discutat înțelesul românesc al termenilor „abulie", „absolut", „abstracție", „accident"[683].

Opera sa este relativ restrânsă: *Le dualisme logique. Essai sur l'importance de sa réalité pour le problème de la connaissance*, Paris, 1915; *Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant (Contribution a l'intelligence de la Critique de la raison pure)*, Paris: Librairie Felix Alcan, 1915; *Filosofia românească*, 1922; *Patrie și neam*, Bucureşti, 1928; *Rostul omului pe pământ*, Bucureşti, 1929; *Cazul unui concurs. Cu prilejul probelor pentru ocuparea catedrei de sociologie de la Universitatea din Cluj*, Bucureşti, 1936; *Le problème de la méthode*, Paris, 1938; *Filosofia creştină. Contribuție la înțelegerea filosofiei*, Bucureşti, 1943; *Lămuriri asupra asociației „Cultul Patriei"; Şcoala şi Cultul Patriei*. S-a discutat foarte puțin despre lucrarea sa *Le dualisme logique. Essai sur l'importance de sa réalité pour le problème de la connaissance*, publicată în 1915, carte de analiză a metodei prin care Kant şi filosofii contemporani inspirați din filosofia kantiană au rezolvat antinomia dualismului logic. Sunt examinate concepțiile lui Benno Erdmann, H. Cohen, Ed. Husserl, A. Riehl.

În 1943 a publicat volumul *Filosofia creştină*, axat pe expunerea concepțiilor filosofice creştine. În cele trei capitole: *Ce este filosofia fără studiul creştinismului*, *Religia creştină*, *Ce este filosofia după studiul creştinismului*, autorul invocă argumente pentru o concepție filosofică creştină. El discută filosofia prin grila religioasă, căutând elemente de gândire creştină la C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I. Petrovici, L. Blaga. Cartea nu respectă normele de elaborare a unei lucrări ştiințifice. Ea reproduce scrisori, cuvântări şi referate ale unor personalități care-l elogiază pe autor, fapt remarcat și de un recenzent al lucrării[684]. De pildă, în *Filosofia creştină*, este reprodusă scrisoarea lui Rădulescu-Motru, trimisă cu prilejul morții soției lui Marin Ştefănescu, la rugămintea acestuia[685]. Deşi a încercat să parcurgă lucrarea, Rădulescu-Motru nu

a putut să o citească „fiindcă ea este scrisă ca o predică de biserică, iar nu ca o carte de filosofie"[686]. Autorul *Personalismului energetic* remarcă discrepanța dintre idealurile generoase şi cultura sa precară, mai ales cea ştiințifică, şi îşi exprimă regretul că nu l-a putut opri pe Ştefănescu să publice această carte.

Marin Ştefănescu moare pe 11 ianuarie 1945 într-o cameră modestă de la periferia Capitalei, uitat de toți. La înmormântare, în 14 ianuarie 1945, la care a asistat şi prim-ministrul N. Rădescu, Rădulescu-Motru a rostit o cuvântare. Nici un ziar nu a pomenit de moartea profesorului de la Cluj[687].

2. Preşedinte al asociației „Cultul patriei"

Viața profesorului clujean a fost tumultoasă, plină de evenimente, unele neprevăzute. După cum se va vedea, Marin Ştefănescu a trăit necazul bolii psihice a propriului fiu, şi prin intensa activitate publică el a încercat să compenseze această profundă suferință.

El s-a risipit în activități publice, cheltuind energii imense pentru slăvirea eroilor din primul război mondial. A ținut numeroase conferințe despre naționalism sau creştinism[688]. A fost preşedintele Asociației „Cultul patriei", organizație alcătuită din foşti generali şi ofițeri superiori pensionari. Întrucât susține teza naționalismului integral şi se declară „partizan al unei filosofii ştiințifice, dar încadrată în spiritul religiei creştine"[689], această poziție tranşantă i-a creat lui Ştefănescu multe inconveniente în lumea academică. Din cauza reacțiilor exprimate de el însuşi şi de membri ai asociației la adresa tuturor celor care aveau o altă viziune despre țară şi patriotism, față de Ştefănescu s-a exprimat o ostilitate fățişă de către o parte a universitarilor.

Asociația „Cultul Patriei" a luat ființă la Bucureşti la 14 octombrie 1926, în prezența lui C. Rădulescu-Motru, D. Pompeiu, Gh. Marinescu şi a multor militari[690]. Inaugurarea activității organizației a fost marcată de un mare festival la Ateneul Român din Bucureşti în ziua de 13 decembrie 1926. Ideea călăuzitoare a asociației a fost: „Să se dezvolte şi să se înalțe sentimentul patriotic până la religiozitate, în sufletele tuturor românilor"[691]. Preşedinte de onoare a fost mareşalul Constantin Prezan.

Scopul lui Marin Ştefănescu a fost transformarea sentimentului patriotic într-un sentiment religios. În programul Asociației „Cultul Patriei" din 1931 se spune: „Înălțăm iubirea de patrie până la religie. Avem religia naționalismului. Suntem naționalişti integrali. Şi credem într-un mare destin al neamului românesc. Trebuie să dăm civilizației umane toată strălucirea specificului nostru național. Acest neam va fi o

dată stegarul civilizației în omenire. De aceea voim o puternică armată. Toată națiunea să fie o armată, nu ca să atacăm pe alții, dar ca să ne putem împlini sublimul nostru destin"[692].

Profesorul clujean se bucura de o audiență extraordinară în rândul studenților pentru că avea darul să li se adreseze direct pe teme de mare actualitate, neezitând să iasă din canoanele academice. De pildă, în 24 ianuarie 1932 după ce a ținut, la Ateneul Român, conferința despre Unire, la care a participat „un public extraordinar de numeros", studenții l-au purtat pe brațe pe Calea Victoriei până la Palatul Regal, strigând „Trăiască Marin Ştefănescu, apostolul neamului, nădejdea de mântuire a patriei"[693].

Activitatea asociației, cu deosebire a preşedintelui său, a iritat cercurile puterii, şi, în consecință, în martie 1932 guvernul condus de N. Iorga a dizolvat asociația „Cultul Patriei", pe motiv că face politică, periculoasă pentru ordinea publică după cum a afirmat ministrul justiției Valer Pop în Senatul României. În aceste circumstanțe, mareşalul Prezan, preşedintele de onoare al asociației, a cerut şi el, într-o scrisoare publicată în presă, dizolvarea asociației[694].

În 30 martie 1932, Ştefănescu, ca preşedinte al asociației, a fost chemat la Ministerul de Justiție, unde i s-a prezentat un raport al Poliției în care era prezentată activitatea asociației ca exclusiv politică, îndreptată împotriva siguranței statului. Cu acel prilej, N. Iorga i-a spus: „D-ta, dragă, ai fost un idealist, dar, venind mulți generali în jurul dumitale, ți-ai pierdut cumpătul şi te-ai făcut un băcan tricolor"[695].

Consiliul de Miniştri, prin jurnalul din 5 aprilie 1932, publicat în „Monitorul Oficial" nr. 86 din 11 aprilie, a dizolvat asociația „Cultul Patriei", fiind invocate trei motive: protestul asociației față de concesionarea telefoanelor la străini, critica legii împroprietăririi în Dobrogea, punerea chestiunii românilor transnistreni[696].

Marin Ştefănescu a introdus acțiune în contencios la Curtea de Apel împotriva hotărârii Guvernului Iorga de dizolvare a Asociației „Cultul Patriei"[697]. Curtea de Apel a acceptat-o, iar asociația a fost repusă în drepturile sale[698], funcționând în continuare până în februarie 1938, când Carol II a interzis toate partidele, asociațiile şi organizațiile din țară.

3. O acuză nedreaptă

În decursul vieții, profesorul Marin Ştefănescu a fost nevoit să suporte acuze grave la adresa conduitei sale, şi aceasta numai din cauza atitudinii sale naționaliste militante, evident nu lipsită de excese. Prestigiul său în fața slujitorilor armelor l-a determinat să se considere ca un fel de apostol al neamului, şi de aici i se vor trage multe necazuri. Stăruim asupra unuia

dintre acestea. Prezentăm cititorilor cazul său doar pentru a pune în relief relații interumane din mediul universitar interbelic, coagulate numai pentru scăpa de un om incomod.

Care a fost învinuirea ce i s-a adus? Pentru a-l compromite definitiv în fața opiniei publice și a mediului academic, un grup de universitari clujeni l-a acuzat de un pretins viol asupra unei minore de 12 ani, Maria Petrișor, orfană de război, acceptată în casa lui pentru a i se da instrucție și îngrijire. Din cauza dificultăților generate de conduita ei, după un timp, profesorul a cerut ca fata să fie internată în Institutul de corecție de la Gherla pentru că ar fi „vagaboandă și periculoasă societății", decizie cu consecințe imprevizibile pentru statutul său didactic. A fost acționat în judecată de familia fetei, dar justiția a emis ordonanța de neurmărire.

Soluția dată de justiție nu a fost acceptată de mediul universitar clujean. Cel care a declanșat scandalul a fost profesorul N. Bănescu, prin răspândirea veștii despre procesul intentat lui Ștefănescu pentru viol. S-a trecut la represalii, inclusiv la suprimarea catedrei sale de către Consiliul Facultății, fără ca el să fi fost anunțat.

Marin Ștefănescu este nevoit să se adreseze, în petiția din 15 septembrie 1924, Ministerului Instrucțiunii: „Subsemnatul Marin Ștefănescu, profesor titular de Filosofie la Universitatea din Cluj, am crezut că rostul meu este acela al unui apostolat. Dar ca urmare a acestei credințe s-a încercat să se azvârle asupra mea una din cele mai josnice învinuiri, cu scopul ca să fiu discreditat și să mi se ia astfel posibilitatea apostolatului căruia mă jertfeam"[699]. În aceste circumstanțe, a cerut Ministerului să fie considerat în concediu pe motiv că situația lui nu este pe deplin lămurită, pentru că pe lângă hotărârea justiției, autoritățile universitare clujene considerau necesară și o anchetă disciplinară. Ministerul refuză să-l suspende din universitate deoarece: „cercetarea disciplinară nu elimină pe profesor"[700].

În adresa Facultății de Litere din 30 septembrie 1924, către Rectoratul Universității din Cluj, semnată de cunoscutul sociolog Virgil Bărbat, după ce se menționează cele patru copii de pe sentințele judecătorești în procesul lui Marin Ștefănescu, se spune „Considerând că aceste sentințe nu sunt de natură să clarifice poziția domnului Marin Ștefănescu, din punct de vedere al situației sale ca profesor, Consiliul Facultății noastre, întrunit în ziua de 29 curent (septembrie – *n.n.*) a hotărât: a) să înainteze Senatului sentințele cu rugămintea de a începe o acțiune disciplinară; b) să ceară Ministerului un nou congediu pentru Marin Ștefănescu și până atunci să nu i se tipărească cursurile, până ce acțiunea disciplinară nu va fi încheiată. [...] Sperând că onor Senat este însuflețit, întocmai ca și Facultatea noastră și de dorința de a se face completă dreptate colegului nostru dar și de aceia

de a împiedeca, prin orice măsură fie ea cât de dureroasă, de a se atinge prestigiul Universității”[701]. Mai mult, în adresa Ministerului Instrucțiunii către Rector se spune: „Până când rezultatul anchetei ne va indica dacă este caz de urmărire pe cale disciplinară, Ministerul revocă congediul acordat d-lui Marin Ştefănescu, care-şi va relua cursurile”[702].

Dacă justiția nu s-a pronunțat asupra conduitei sale morale şi civice, o vor face unii dintre colegii săi, care, inexplicabil, expun opinii nepermise despre viața privată a lui Marin Ştefănescu. Trebuie amintit că acesta avea un fiu suferind de o boală psihică, fapt neluat în seamă de către colegii săi, care continuă cu acuza de viol. Profesorul Sextil Puşcariu, ca raportor al Comisiei de Judecată din Universitatea din Cluj, ajunge, în urma studierii dosarului, la concluzia: „bănuiala că dl. Marin Ştefănescu a abuzat de o minoră, orfană de război, care i-a fost încredințată, persistă”. El s-ar face vinovat de tentativa de a interna fata într-un institut de corecție „de a da vina pe un copil, de a discredita reputația mamei şi a bunicului ei, de a influența poliția, parchetul şi apărarea. […] Cât timp aceste bănuieli persistă Universitatea noastră trebuie să ceară cu toată energia clarificarea lor”[703]. Foarte gravă rămâne, în raportul lui Puşcariu, acuza de iresponsabilitate adusă filosofului; raportorul îşi manifestă rezerva privind trimiterea lui Marin Ştefănescu în fața Comisiei de Judecată şi propune, în lipsa oricărei probe, instituirea unei comisii medicale: „Într-adevăr, cazul dezechilibrului mintal al copilului dlui Marin Ştefănescu ne face să ne întrebăm dacă unele din acțiunile şi concepțiile sale atât de deosebite de mentalitatea noastră, precum şi unele din scrierile sale, n-ar fi motive suficiente pentru un examen ştiințific psihiatric, la care ar trebui supus înainte de a se conchide asupra răspunderii pentru faptele ce i se impută”[704]. După cum se poate uşor observa, conduitele şi ideile sale erau puse pe seama unei presupuse legături cu boala psihică a copilului. Aşadar, în subtext, se urmărea compromiterea filosofului pentru ideile sale naționaliste, apelându-se la... examenul psihiatric!

Senatul Universității din Cluj a înaintat dosarul Ministerului Instrucțiunii Publice. Ministrul dr. C. Angelescu, întemeiat pe concluziile raportului profesorului Dimitrie Călugăreanu de la Universitatea din Cluj, îl trimite pe Marin Ştefanescu în fața Comisiei de judecată a membrilor corpului didactic universitar[705]. I s-a trimis citația din 27 ianuarie 1925 a Comisiei de judecată, cu termen 28 februarie 1925, dar nu a fost găsit şi s-a dispus afişarea citației pe uşa de la domiciliul său[706]. În petiția către Ministru, împricinatul cere audierea, în calitate de martori, a lui C. Rădulescu-Motru[707], D. Gusti, în total 19 martori, dintre care doi colonei şi cinci generali.

Comisia de judecată a corpului didactic universitar se întrunește în ședința din 28 februarie 1925. Se prezintă rapoartele de anchetă făcute de Sextil Pușcariu, Șt. Pop, D. Pompeiu. Marin Ștefănescu l-a recuzat pe N. Bănescu, membru în Comisia de judecată, ceea ce s-a acceptat. Acuzarea cere citarea lui N. Bănescu, V. Bogrea, Florian Ștefănescu-Goangă, V. Bărbat, avocatul Pordea, Maria Petrișor, Nastasia Petrișor[708]. Însărcinat cu acuzarea a fost profesorul universitar D. Călugăreanu de la Cluj.

În ședința Comisiei de judecată din 8 martie 1925, apărătorul lui Marin Ștefănescu, profesorul N. Basilescu de la Universitatea București îl recuză pe Nicolae Drăganu, supleant în Comisia de judecată, întrucât cunoscutul filolog s-ar fi pronunțat de dinainte asupra cazului. Comisia de judecată respinge cererea apărării.

În ședința din 9 martie 1925 au fost audiați 15 martori. Comisia de judecată a cadrelor didactice universitare era alcătuită din G. Tăslăoanu, președinte la Înalta Curte de Casație și Justiție, P. Bogdan (Iași), N. Drăganu (Cluj), C. Niculescu (București), M. Hacman (Cernăuți).

Foarte interesante sunt declarațiile martorilor. C. Rădulescu-Motru susține că nu știe nimic de fapta inculpatului, dar a auzit de la colegi de existența unui dosar al Parchetului și de cererea de divorț depusă de soția lui Marin Ștefănescu. După opinia sa, acuzatul „e un profesor distins, că după d-sa care-i cunoaște caracterul, socotește o imposibilitate ceea ce i se impută". Ține să amintească de acuza foarte gravă adusă lui Ștefănescu anume punerea bolii psihice a fiului său pe seama sa. Întrebat de judecător dacă el, ca psiholog, crede că un tată trebuie să fie nebun din cauză că fiul este nebun, Rădulescu-Motru răspunde că pentru prima oară aude că fostul său asistent Ștefănescu ar fi bolnav psihic, cu toate că n-a văzut niciodată nimic patologic la colegul său. Întrebat dacă se poate pune bazele pe declarațiile unui copil, este vorba de minora ce ar fi fost abuzată, Rădulescu-Motru răspunde că un copil este sugestibil, de aceea nu se poate pune bază pe declarațiile lui, chiar dacă el ar spune de 20 de ori același lucru[709].

În mărturia sa, D. Gusti a afirmat că l-a cunoscut pe Marin Ștefănescu în război, când, fiind rănit, a fost internat la un spital din Iași. Sociologul a fost impresionat, chiar de la acea întâlnire, de idealismul profesorului clujean. A confirmat ceea ce știa multă lume, anume refuzul inculpatului de a rămâne la Regiment după rănirea sa, plecând la război pe vreme de iarnă cu ninsoare. D. Gusti a susținut că toate faptele colegului său, cele pe care le cunoaște, „sunt acte de om perfect cinstit și credincios". Gusti a declarat că nu știe nimic de fapta pentru care este învinuit Ștefănescu, el cunoscându-l dintotdeauna ca pe un puritan[710].

A fost audiat şi Dinu Brătianu, care a spus: „Acuzarea i se pare ceva colosal, fiindcă pe dl. Marin Ştefănescu, [îl cunoaşte] ca un om moral, convins, un fel de cleric, un suflet de elită”[711].

Un alt martor audiat a fost Mihail Dragomirescu. Profesorul de literatură declară că, din toate conversațiile, actele şi scrierile lui Marin Ştefănescu, acesta „i-a făcut impresia unui iluminat. Ştirea despre fapta ce i se impută a fost ca o lovitură de trăsnet şi n-o poate crede fiind contra firii acuzatului[712].

Profesorul Dimitrie Teodorescu de la Cluj arată că la un Consiliu secret al profesorilor Facultății de Litere s-a citit acuzarea, dar el nu crede în ea. În procesul verbal al şedinței s-a trecut doar cererea de a se face lumină în acest caz.

Toți martorii au respins acuzația adusă lui Marin Ştefănescu sau au afirmat că nu cred că este adevărată. Stupefiantă rămâne mărturia lui N. Bănescu, anume că ar fi aflat, din zvon public, despre fapta lui Marin Ştefănescu, că acesta are la parchet un dosar.

Din declarațiile martorilor, în afara celor ale fetei şi mamei, nu se desprinde cu claritate vina lui Marin Ştefănescu. Interesantă este declarația generalului Petală. A auzit despre zvonul privind fapta lui Marin Ştefănescu („Un mic grup de profesori au împrăştiat svonul”) şi a cercetat singur adevărul: „Este convins că este o înscenare spre a repara o greşeală a copilăriei”[713] de către familia fetei pretins abuzată. Martorul invocă opinia episcopului de Cluj, Nicolae Ivan, cum că este imposibil ca Marin Ştefănescu să facă o asemenea faptă. Să amintim că înaltul ierarh l-a sfătuit pe preotul Stănescu, din satul presupusei victime, care-l informase despre zvonul despre Marin Ştefănescu, să nu se facă ecoul acestei ştiri „mai ales când e vorba de o persoană ale cărei merite pentru propaganda culturală în Ardeal sunt unanim recunoscute şi prețuite”[714]. Comisia de judecată îl întreabă pe generalul Petală ce părere are despre Bănescu; acesta afirmă că este un om onorabil, „dar temperamentul îl poate supune greşelii”.

Din declarația lui Marin Ştefănescu, am reținut că învinuirea ce i se aduce este considerată de către acesta un şantaj, o răzbunare, şi aceasta cu atât mai mult cu cât justiția a constatat netemeinicia acuzației de viol, dând ordonanța de neurmărire. De aceea, el consideră că în rapoartele lui Sextil Puşcariu, T. Pop, D. Călugăreanu se fac afirmații necontrolate[715]. Este revoltat de concluzia raportului lui S. Puşcariu, prin care se cere trimiterea sa în fața unei comisii medicale pentru a i se constata nebunia, invocându-se boala fiului său.

Tot acest scandal declanşat de universitari, unii de mare prestigiu, nu a făcut decât să dovedească nevinovăția profesorului. Prin procesul verbal încheiat în şedința din 11 martie 1925, Comisia de judecată a cadrelor didactice universitare „achită pe d-l profesor Marin Ştefănescu de primul punct de acuzare", adică violarea minorei Maria Petrişor. Asupra celui de al doilea punct „că a căutat a se debarasa de victima compromițătoare, făcând să fie trimisă la institutul de corecțiune de la Gherla, de vagaboandă şi periculoasă societății", Comisia „în majoritate decide a i se aplica pedeapsa: suspendarea pe timp de trei luni, prevăzută de art. 49 din legea învățământului superior şi secundar. [...] Din acte şi desfăşurarea apărării a reieşit că Marin Ştefănescu a căutat să se apere de gravele învinuiri aduse de minoră, a depăşit limitele unei apărări, ceea ce i-a creat în rândul colegilor şi în oraş o situație ce i-a afectat prestigiul"[716]. Preşedintele Comisiei, G. Tăslăoanu afirmă opinia sa separată, care cere ca Marin Ştefănescu să fie achitat şi de a doua acuzare. Prin decizia nr. 944 din 1925 a Înaltei Curți de Casație s-a stabilit că acuzația de viol nu se confirmă. În pofida achitării, ferventul naționalist nu este scutit, în continuare, de învinuirea pentru care a fost atacat. După ce în 21 septembrie 1930 a ținut o conferință la Ateneu, unde a spus că patria este în pericol, Marin Ştefănescu a fost atacat din nou de către presă cu aceleași acuze[717].

4. Preşedinte al unei comisii de concurs contestate

Marin Ştefănescu a fost implicat într-un alt conflict declanşat cu prilejul concursului pentru catedra de sociologie de la Universitatea din Cluj din februarie 1936, la care s-au înscris Traian Herseni, asistent al lui Gusti, Constantin Sudețeanu, agregat şi suplinitor la catedra de sociologie a Universității din Cluj, Ioan Lupu, profesor la Liceul internat din Iaşi, şi George Marica.

Conflictul a avut loc între Marin Ştefănescu şi D. Gusti, care fusese martor în procesul intentat lui Ştefănescu. După cum spune Gusti, membru în comisie ca profesor de specialitate, acest concurs a generat „incidente destul de grave, şi cu răsunet în presă şi public... "[718].

Nu insistăm asupra concursului. Vrem numai să subliniem că în calitate de preşedinte al Comisiei de concurs, Marin Ştefănescu nu a pus candidaților nici o întrebare de sociologie, dar s-a interesat de „atitudinea politică, religioasă, cunoştințele filosofice, vârsta candidaților, rudeniile lor, atitudinea studenților, a opiniei publice etc."[719], întrucât îl preocupa să influențeze decizia finală şi să fie admis candidatul Universității clujene.

Membrii Comisiei au optat pentru Traian Herseni. Pentru că nu şi-a impus punctul de vedere, Ştefănescu a refuzat să iscălească procesul verbal

întrucât nu era de acord cu hotărârea comisiei. A doua zi, a convocat comisia, fără a-l anunța pe Gusti. S-a adoptat o altă decizie decât cea stabilită de plenul comisiei, fiind declarat câştigător C. Sudețeanu.

Până la urmă, Gusti se dumireşte că legea este de vină, pentru că dă puteri de decizie preşedintelui Comisiei de concurs, „care s-a folosit de unele impreciziuni şi lacune ale Legii şi Regulamentului universitar"[720]. Gusti a propus schimbarea legii, prin includerea în Comisie a cel puțin doi profesori din specialitatea catedrei. Aceste propuneri nu au căpătat caracterul de lege. Marin Ştefănescu dă o replică la articolul lui Gusti, *Cazul unui concurs. Cu prilejul probelor pentru ocuparea catedrei de sociologie de la Universitatea din Cluj*[721], în care demontează toate acuzele sociologului de la Bucureşti şi aduce argumente pentru susținerea deciziei finale a Comisiei de concurs.

5. *Filosofia românească,* prima lucrare de istorie a filosofiei româneşti

Înțelegerea situației filosofiei în spațiul românesc de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea ne este oferită de către C. Rădulescu-Motru, profesorul lui Marin Ştefănescu, anume publicul românesc nu era receptiv la lucrări originale. Dimpotrivă, ar fi fost discreditați profesorii cu idei personale[722]. În acest context, descris de Rădulescu-Motru trebuie privită şi judecată lucrarea lui Marin Ştefănescu. El s-a ambiționat să creeze prima lucrare de sinteză a filosofiei autohtone, convins fiind de existența unui fond românesc de gândire. Lucrarea sa, *Filosofia românească*, este închinată „celor jertfiți pentru ideal".

Cartea include şi studii publicate cu ani în urmă de autor[723]. Scopul cărții este de a vedea ce este filosofia şi în ce măsură filosofia românească este o mare filosofie. După propria mărturisire, cartea este o introducere sintetică şi un studiu de sinteză ce ar pregăti o lucrare, în mai multe volume, de analiză detaliată a filosofiei româneşti. Dar autorul nu a mai revenit la subiect. Încă un proiect ratat al culturii române!

Este limpede că autorul ne propune o imagine asupra filosofiei româneşti în anii imediat de după primul război mondial, când se resimțea necesitatea unei filosofii româneşti. Marin Ştefănescu îşi asumă misiunea de a demonstra existența unei filosofii româneşti, convins că se impune afirmarea unor dovezi potrivită cărora românii au o filosofie, motiv pentru care se poate scrie şi o istorie a acesteia. Cel puțin merita de arătat că a existat o tradiție, dar nu una de filosofie textuală, ci una derivată din proverbe sau din religia creştină. Problema care se punea era aceea de a demonstra românilor că au un sistem de gândire.

Scrierea cărții este motivată prin instituirea cunoaşterii filosofiei româneşti drept cale de primenire sufletească: „Filosofia unui neam cuprinde în ea destinul însuşi al acestuia, şi, aşa fiind, un popor îşi ia conştiință de soarta sa, şi şi-o împlineşte cât mai desăvârşit, dacă devine conştient de natura filosofiei sale şi se dezvoltă conform ei. Ceea ce înseamnă că trebuia sau trebuie neapărat să ne cunoaştem filosofia"[724]. Autorul caută să schimbe perspectiva de abordare, de la accentul pus pe lipsurile poporului român la decelarea însuşirilor sufletului românesc: „Ci trebuia deci ca, prin cunoaşterea filosofiei noastre, să vedem care ne este ființa". Există o filosofie românească, dar „este încă nedezvoltată"[725].

Metoda sa este empirio-raționalistă, metodă care are în vedere cunoaşterea textelor filosofilor români reprezentativi, semnificativi pentru spiritul românesc. Acești filosofi români sunt văzuți ca apostoli, deoarece ei concep lumea „în vecinicia ei"[726], şi în acest fel, prin învățăturile lor, „trebuiau să fie călăuza românilor printre popoarele civilizate".

Istoricul delimitează de la început sensul conferit de el filosofiei: „filosofia generală a omenirii este armonia tuturor celorlalte ştiințe. Adică filosofia este unul din mijloacele de a cunoaşte prin care omul năzuieşte să ajungă la fericire, – şi ea este mare, sau îşi atinge țelul, în măsura în care ea este un acord aplicat la cât mai numeroase şi mai dezvoltate ramuri ale cunoştinței"[727]. Ideea despre filosofie ca armonie ştiințelor şi calitatea ei de cale spre atingerea fericirii constituie dovada incontestabilă a originalității cărții lui Ştefănescu.

Marin Ştefănescu discută două mari faze în istoria filosofiei româneşti: Renaşterea şi momentul trecerii de la Renaştere la epoca modernă: „Centrul primei faze este alcătuit din o filosofie atât de asemănătoare cu a unui Bossuet sau Vico, încât aproape nu există deosebiri"[728]. Filosofia românească apare în timpul Renaşterii, în secolele 15 şi 16, dar „ea nu a avut posibilitatea filosofiei apusene de a îmbrățişa cât mai multe din direcțiunile Renaşterii."[729]

Un filosof trebuie să observe că lumea este o creație a lui Dumnezeu, alcătuită din două forțe: una materială – realitatea, şi alta spirituală – ideală, şi amândouă să fie văzute prin „prisma armoniei. Şi această armonie nu trebuie să însemne un compromis. Ci adevărata cale este aceea a unui ideal sau spirit care străbate realitatea sau materia, pentru a o spiritualiza"[730]. Armonia ar caracteriza poporul român, iar cartea urmăreşte să conştientizeze pe români de valoarea lor: „Căci din filosofia lor reiese că ei au o misiune dată de Providență, şi o mare misiune: aceea ca prin aşezarea lor între nordul şi sudul, şi între răsăritul şi apusul Europei, ei să aibă o cultură specială dar care să fie un exemplu de armonie

spiritualistă sau idealistă, o pildă de noblețe printre celelalte neamuri. Filosofia lor este, în esența ei, germenele a ceea ce este o mare filosofie, adică o armonie în care presupusele antiteze, ca spiritul şi materia, experiența şi rațiunea, credința şi ştiința, idealul şi realul, aristocratismul şi democratismul, naționalismul şi umanitarismul, nu se exclud ci se acordă"[731]. Această idee străbate întreaga carte, fiind studiată în toate producțiile culturale româneşti, considerate filosofice. Definiția filosofiei prin armonie este „centrul propriei mele doctrine"[732].

Autorul aduce, în sprijinul susținerilor sale, o vastă bibliografie, în *Suplimentul bibliografic* fiind incluse titluri aparținând unui număr mare de filosofi originali sau traducători, aproape 200, autorul numărându-se, în timpul său, printre cei mai avizați cunoscători ai lucrărilor de filosofie românească.

Marin Ştefănescu previne asupra obiecției privind eclectismul ce ar pândi teza despre armonia filosofică, și argumentează cum filosofia se ocupă de dualitatea lumii, iar armonia este expresia dominării spiritului asupra materiei, întrucât „lumea consistă într-o neîncetată realizare a spiritului în materie, sau într-o continuă spiritualizare a materiei, și invers"[733].

El avertizează că inteligibilul triumfă asupra sensibilului treptat, „ca o scară de valori sau de idealuri. Idealul este gradul de spiritualizare la care năzuieşte să ajungă o existență"[734]. Ideea scării merită a fi reținută. Omul cunoaște un proces dificil și amplu de trecere de la ființa biologică interesată de sine la conştiința apartenenței la umanitate. În mod obligatoriu, acesta trebuie să treacă prin toate treptele de emancipare umană. Familia, prietenii, națiunea sunt verigile esențiale în actul de umanizare a omului, însă Lumea funcționează după o scară de idealuri.

Filosofia sa este un idealism armonic, de fapt un „spiritualism armonic"[735]. Spre deosebire de idealismul obişnuit, idealismul armonic admite o anumită ființă materiei, dar „numai ca un instrument sau prilej de încercare pentru înălțarea spiritului. Conform idealismului armonic, tot ce există este realizarea unui spirit într-o materie"[736]. Obiecția pe care o aduce idealiştilor este că aceştia nu țin seama de realitate pentru a o înălța armonizând-o, în vreme ce realiştii posedă realitatea, dar nu se ridică până la unitatea multiplicității sale: „…lumea este făcută ca să nu apară că ea este fără de rost, dar pentru ca noi să stăruim în credința că ea are un scop. Lumea este o ființă dualistă, supusă legii contrastului"[737]. Această lege a contrastului acționează peste tot. Ea a fost dată de Dumnezeu.

Exegetul recunoaşte că viziunea sa „nu este însuşi tot adevărul, ci numai o ipoteză sau numai o icoană a sa. Dar prin chiar aceasta trebuie să recunoaştem că tot o ipoteză este şi teza contrarie"[738]. Pentru el, „toată truda

filosofiei revine, în cele din urmă, la a ne spune că soluția marilor probleme ale sufletului nostru nu se demonstrează decât pentru a se sugera"[739]. În gândirea umană „... la început este religia", iar toate celelalte moduri de cunoaştere „există tocmai pentru ca să înțelegem în ce stă credința"[740].

Într-un asemenea context, ce este filosofia? Pentru Marin Ştefănescu, „ea este cunoştința generală provenită din sinteza sau armonia tuturor studiilor speciale care pun, dar fără să o rezolve, problemele principiilor lor"[741]. Filosofia se dezvoltă şi în raport cu națiunea care o cultivă, şi aşa se explică de ce unele națiuni se orientează spre empirism, iar altele spre raționalism. Filosofia cea mai înaltă este aceea care exprimă armonia universală şi astfel ea nu este un mozaic de cultură, ci „un principiu de armonie". Filosofia este o sinteză a culturii, derivată din cunoaşterea năzuinței sufletului omenesc spre armonia universală ca tendință unificatoare a lumii.

Din acest unghi, al armoniei universale, se pune întrebarea: cum apare filosofia românească? Tocmai acesta este rostul lucrării sale; el însuşi afirmă explicit că lucrarea sa este „cea dintâi care consideră într-un chip exclusiv filosofia românească în generalitatea sa"[742].

Direcția în care ar fi stăruit permanent gândirea românească a fost vocația pentru armonie, filosofia românească fiind „o pildă a armoniei universale". Dar afirmarea ei a cunoscut multe obstacole de-a lungul timpului, şi abia după înfăptuirea statului național unitar român, ea îşi va putea duce misiunea de susținere şi exprimare a armoniei. Aşadar, filosofia românească are un fond propriu, şi el trebuie continuat şi dezvoltat, întrucât progresul în filosofie nu se face prin salturi. Merită a fi reținută teza lui Marin Ştefănescu despre o problematică specifică a gândirii româneşti. După cum demonstrează textele discutate de el, până în epoca modernă, românii au meditat filosofic prin concepte şi viziuni religioase. Exegetul nu ia în seamă desprinderea gândirii româneşti, începând din secolul al XIX-lea, de religie, şi autonomizarea ei, aşa cum s-a întâmplat cu orice filosofie din țările moderne. Dificultatea începe din momentul în care spiritul de conciliere, proclamat de autor drept o caracteristică a românilor, apare şi în perioada modernă numai ca intrinsec comportamentului religios, ceea ce este, fără echivoc, nu doar o exagerare, ci şi un neadevăr.

Autorul se contrazice nu de puține ori. De pildă, susține existența unei tradiții îndelungate de meditație asupra armoniei, însă fiindcă poporul român este un popor tânăr, a fost nevoit, la început, să cunoască filosofia din traduceri, abia în secolul al XX-lea dezvoltându-şi un sistem propriu. Criteriul de judecată al unei scrieri româneşti de filosofie rămâne gradul de spiritualism armonic pe care îl cuprinde. Aceasta înseamnă reflectarea

acordului dintre experiență şi rațiune, dintre credință şi ştiință, dintre naționalism şi umanitarism, dar şi intersecția dintre cultura română şi celelalte culturi. Cultura română este concepută ca punte între Răsăritul şi Apusul Europei, între Sudul şi Nordul Europei. De la primele începuturi românii au avut misiunea de a sintetiza civilizațiile europene. Ideea va fi reluată mai târziu, dar cu argumente ştiințifice, de către Mircea Eliade, care argumentează caracterul de sinteză a culturii române între Orient şi Occident.

Marin Ştefănescu recunoaşte puținătatea filosofiei româneşti, ca urmare a condițiilor precare în care a ființat poporul român. Să admitem meritul de a explica evoluția istorică a filosofiei noastre prin contextul nefavorabil de-a lungul timpului şi al spațiului autohton. El crede că tocmai acest particularism constituie o șansă extraordinară în dezvoltarea unei filosofii originale. Ca națiune, românii „au avut şi au o filosofie, care, deşi nu este încă prea bogată în amănunte, totuşi este una din cele mai puternice năzuințe spre a conduce filosofia ca un acord, ca o realizare a unității spirituale în multiplicitatea materiei"[743]. Marin Ştefănescu trasează, de fapt, o direcție de studiu: cunoaşterea spiritualității armonice – în acest fel națiunea română ar lua cunoştință de propria sa valoare –, conferită de spiritul său conciliant.

Apare, inevitabil, întrebarea: numai românii se disting prin armonie? Nu se dă un răspuns la această întrebare, pe care de altfel autorul nici nu şi-o pune. S-ar fi cuvenit o analiză comparativă a armoniei la mai multe popoare, măcar la acelea învecinate cu noi, şi astfel teza sa ar fi fost cu adevărat credibilă. Altfel, ea rămâne doar o afirmație uşor de combătut cu argumente etnologice şi antropologice. S-ar fi impus acest examen comparativ şi pentru că istoricul vede influențele orientale asupra românilor ca nefaste, cu deosebire în ce priveşte conştiința datoriei[744], remarcând uşurința cu care se rezolvă la noi probleme fundamentale.

Exegetul îşi propune să atragă atenția românilor asupra superiorității principiului lor tradițional, îmbinarea dintre idealism, venit de la daci, şi realism, venit de la romani, de unde armonia: „spiritualismul armonic sub una din cele mai înalte forme ale sale, este destinul însuşi al nației române"[745]. Din cauza unei bruşte dezvoltări sub influența unor teze ştiințifice prea pozitiviste a avut loc ruptura firului tradițional în a doua jumătate a secolului al XIX-lea[746].

Viziunea sa asupra filosofiei româneşti este bazată pe înțelegerea teistă a lumii. Conştiința națională s-a înfiripat în temeiul religiei creştine. Morala noastră creştină cuprinde „un fatalism, dar larg raționalist şi deci deosebit de fatalismul radical al orientalilor"[747].

În ceea ce privește naționalismul, filosofia românească reflectă mai ales un naționalism ca o cale spre umanitarism, o filosofie naționalistă pătrunsă de sublimul armoniei: „Și ea se înfățișează și astăzi cu graiul sfios al începătorului", care ar putea fi model de imitat: „Da, eroismul spiritual din doctrina naționalistă a românilor poate să fie pildă multor neamuri în ceasurile lor de restriște".

Întâlnim în cartea lui Marin Ștefănescu o descriere a patriei și națiunii. Lumea în care trăim este o ierarhie de forțe: „patria nu este altceva decât treapta prin care omul trebuie să treacă în această ierarhie pentru a se înălța de la animalitate la divinitate. Apoi națiunile la rândul lor alcătuiesc o scară în care fiecare treaptă își are rostul său. Și așa fiind, concluzia la care ea ajunge este că națiunile sunt niște note indispensabile ale armoniei universale, și că, prin urmare, ele trebuie să se considere ca sacre unele pe altele. De unde decurge tocmai desființarea acelui flagel al omenirii, care este războiul, deoarece în acest caz toți oamenii ar considera patria ca ceva sacru, și n-ar mai porni unii întru desființarea altora, ci s-ar dezvolta cât mai în plină liniște și concordie, fiecare cu propria sa fire. Și așa ar contribui fiecare cât mai spornic la cultura generală a omenirii prin cultura specifică a geniului său național. Nimeni nu lovește ceea ce privește ca sacru"[748]. O definiție, să recunoaștem, de luat în seamă, prin accentul pe învestirea națiunii în calitate de componentă a armoniei universale: „o națiune există ca o ramură necesară a diviziunii funcțiilor vieții omenești prin care indivizii pot: 1. să fie mai la adăpost în lupta pentru existență; 2. să înțeleagă mai deplin rostul lor moral pe această lume"[749].

Justificarea naționalismului are ca temei instaurarea stării de pace între popoare, căci numai astfel se poate produce o competiție reală între națiuni: „Căci tâlcul naționalismului din gândirea românească, tocmai acesta este: de a ne arăta că adevăratul naționalism, întemeiat pe credință și știință, este însuși umanitarismul la care năzuiește întreaga omenire îndeobște și filosofia îndeosebi. Când fiecare națiune va fi pătrunsă de sfințenia existenței alteia, atunci războiul de nimicire va fi înlocuit prin întrecerea în cultură, ceea ce este, netăgăduit, scopul suprem al omenirii. Așadar, trebuie ca românii să fie cât mai convinși de acest adevăr, căci el este însăși misiunea lor pe această lume"[750]**.**

În *Filosofie creștină*, Marin Ștefănescu reia caracterizarea națiunilor: „Națiunile, ca și indivizii, ca orice forme sociale, ca orice ființe, trebuie să fie tot mai deosebite și tot mai una între ele pe calea propășirii. Ele iau diferite forme în cursul timpului după destinul oamenilor care le alcătuiesc. Unii sunt hărăziți să-și împlinească destinul într-o anumită grupare, și țară, alții în altele"[751]. La fel ca N. Crainic, Marin Ștefănescu

concepe națiunile ca pe niște entități cu o existență permanentă, menite a înfăptui spiritul de universalitate al ortodoxiei.

Filosofia românească ar exista cel puțin din primele veacuri ale erei creștine[752]. În concepția sa, formele sub care apare filosofia românească sunt învățătura nescrisă a poporului român, în basme, proverbe și cântece populare, în scrierile păturii culte și scrierile de morală creștină. O afirmație precum „românul este credincios mai mult în fond decât în formă" nu este argumentată cu dovezi reale extrase din conduitele religioase ale indivizilor.

Primele scrieri filosofice românești sunt considerate lucrări de morală creștină din secolul al XVI-lea: *Învățăturile* lui Neagoe Basarab, *Tâlcurile Evangheliilor* tălmăcite de Coresi, *Predicile* preotului Grigore din Măhaciu. Din exegeza acestor opere, autorul trage concluzii privind armonia dintre creștinism și patriotism, ca expresie a unui instinct al filosofiei românești: „Un Neagoe Basarab sau un preot Grigorie nu au poate conștiința deplină că înțelepciunea propovăduită de ei este o filosofie specific românească. Totuși conștiința de mai târziu va fi înainte de toate o dezvoltare a acestui instinct și a acestei înțelepciuni"[753]. Autorul nu pretinde, după cum se observă, o filosofie autohtonă închegată încă din secolul al XVI-lea. El doar stabilește elemente, preluate din texte religioase, ce ar putea constitui nucleul unei gândiri românești.

Continuându-și studiul, M. Ștefănescu stăruie asupra filosofiei românești, în secolul al XVII-lea, filosofie care ar apărea în formă implicită în anumite scrieri morale: *Floarea darurilor*, *Învățături preste toate zilele*, *Carte românească de învățătura duminicilor de preste an*, *Răspunsuri la Catehismul calvinesc*, *Viețile sfinților*. Aparținând unui „neam necăjit", românii au fost lipsiți de cunoștința propriei lor istorii, dar de îndată ce au avut conștiința identității lor au gândit în spiritul armoniei. Prin morala creștină românii au luat cunoștință de ei înșiși.

Autorul discutat ține să sublinieze că intuiția națională apare la cronicari, în vreme ce în secolul al XVI-lea s-a afirmat instinctul național: „Nu voim să spunem că cronicarii au avut o conștiință națională exprimată printr-o teză pe deplin închegată. Aceasta va fi mai târziu. Totuși, adevărul este că ei au avut în chip puternic intuiția unui atare sistem"[754]. Cronicarii au avut intuiția conștiinței naționale, ei au avut un instinct național și o intuiție națională, toate acestea fiind întărite de influențele cunoscute, mai ales de Miron Costin, din partea școlilor apusene.

Filosofia românească din secolul al XVIII-lea este studiată prin influențele exercitate de școlile grecești de la Iași și București. O idee de reținut este creșterea acestei influențe în raport cu cea slavă, asociată

cu influențe spaniole, belgiene, germane și franceze. În acest veac apar, alături de lucrări de morală religioasă, lucrări de filosofie propriu-zisă: *Logica* lui D. Cantemir, *Retorica* lui I. Molnar, *Logica* și *Etica* aparținând lui Samuil Micu. De fapt, exegetul acordă spațiu filosofiei istoriei a lui Nicolae Costin, gândirii lui Cantemir - remarcând că în *Istoria ieroglifică* se află primul dicționar românesc de filosofie -, ideilor lui S. Micu, în special preocuparea acestuia de a transpune filosofia în limba română, prin selecția acelor scrieri filosofice străine apreciate ca fiind adecvate sufletului românesc: „Şi atâta ne este de ajuns pre originalitate, ea va veni în chip fatal cu timpul. Ci totul este ca ea să izvorască din continuitatea aceluiaşi gând românesc, pătruns de gândul înțelepciunii, Şi într-adevăr, datorită păstrării aceluiaşi suflet românesc, fie chiar prin simple traduceri sau adaptări, secolul al XIX, pe care îl vom examina acum, a putut inaugura era originalității"[755].

Autorul face referire la acele lucrări care au o concepție despre armonia lumii. El citează traduceri făcute de români, în măsura în care acestea se înscriu în linia analizei filosofice a armoniei sau prezintă lumea ca fiind armonică. De pildă, concepția lui E. Poteca „este vădit armonia tradițională din filosofia românească. Ea nu învață altceva pe români decât ca ei să concilieze credința cu știința pentru ca ei să fie o pildă a nobleței printre celelalte neamuri"[756].

Un capitol aparte îi acordă lui Ion Heliade-Rădulescu, stăruind asupra armoniei universale din *Echilibrul între antiteze*. Adevărata filosofie ar fi, după Heliade, „un acord între termenii cari par a se exclude"[757]; de aceea el este „adversarul exclusivismului".

La S. Bărnuțiu, remarcă asocierea dintre cosmopolitism şi patriotism, discursul revoluționarului de la Blaj „este fructul filosofiei româneşti"[758]. La M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, B.P. Hasdeu caută, în lucrările lor istorice, acel sâmbure de filosofie românească regăsit în ideile lor despre neamul românesc.

Un spațiu întins ocupă studiul filosofiei lui T. Maiorescu, cel care a avut o influență decisivă asupra tuturor filosofilor de la începutul secolului al XIX-lea. Evident, stăruie pe ideile maioresciene despre națiune și crede că Maiorescu a susținut un „naționalism umanitarist"[759]. Conducătorul Junimii a fost împotriva naționalismului sentimentalist. Marin Ştefănescu i se alătură: „Încât şi noi suntem împotriva patriotismului făcut numai prin vorbe, și partizani ai naționalismului realizat prin fapte; și strigăm din rărunchii sufletului nostru: să înceteze speculatorii de ideal; adevăratul patriotism nu stă numai în simple vorbe, ci și în fapte, în caractere, în muncă cinstită, în împlinirea datoriei pe locul unde ne-a aşezat

Providența. Noi înșine, deci, afirmăm că orcât de adânc ar fi spiritul de armonie al filosofiei românești, el nu își are adevărata sa valoare dacă nu se aplică unei cât mai întinse culturi"[760]. Ștefănescu pledează deci pentru un naționalism constructiv întemeiat pe o activitate concretă.

A existat întotdeauna o continuitate în filosofia românească, chiar dacă a avut unele abateri în trecut, le are în prezent sau le va avea în viitor, de la menirea ei de a realiza funcția sintetică. Românii nu trebuie să uite că nu abaterile ci această capacitate de sinteză este ceea ce a conferit filosofiei lor putere în trecut și i-o poate conferi și în viitor. Gândul filosofic românesc dă sens acordului între credință, știință, artă, filosofie și religie. În dezvoltarea sa științifică, pe care o va adopta din ce în ce mai mult, meditația filosofică autohtonă nu trebuie să renunțe la spiritul său tradițional: „Am greși dacă am afirma că firul a fost vreodată cu desăvârșire întrerupt. Maiorescu nu este în chip absolut în afară de tradiție. Ci el cere o gândire mai științifică. În fond, și el este un idealist, ca și ceilalți. Și el rămâne mai cu seamă, ca și aceștia naționalist umanitarist, deși el are o vădită înclinație spre pozitivism, care îl oprește de a nu fi creștin ortodox și un patriot destul de entuziast, și deși tocmai prin aceste rezerve el a avut o înrâurire extraordinară asupra contemporanilor săi"[761].

Din această perspectivă sunt examinate concepțiile filosofice ale lui V. Conta, C. Leonardescu, A.D. Xenopol, C. Dimitrescu-Iași, M. Eminescu, I. Găvănescul, C. Rădulescu-Motru, N. Iorga, P.P. Negulescu, N. Vaschide.

În finalul lucrării, Marin Ștefănescu își exprimă temerea privind etichetarea gândirii sale ca mistică, aducând o precizare foarte importantă: „Recunoaștem că împărtășim un anumit misticism, dar raționalist, iar nu exclusivist al firilor bolnave. Căci noi suntem deopotrivă și partizani ai pozitivismului sau ai raționalismului științific. Noi credem într-un misticism acordat cu știința, după cum susținem o știință conciliată cu misticismul"[762]. Pe direcția ideii sale despre dezvoltarea culturii românești în conformitate cu echilibrul de la baza cugetării românești, autorul caută să pună în acord misticismul religios cu știința. Neamul românesc s-a salvat datorită cultului filosofiei sale naționaliste, iar misiunea sa în viitor este întreținerea acestei doctrine, mai ales a potrivirii naționalismului religios cu cel științific[763]. Atrage, totodată, atenția asupra unei noi meniri a românilor după reîntregirea din 1918: „Rostul nostru pe această lume nu s-a terminat o dată cu unitatea pământească a României Mari, ci abia acum el începe în vederea unității noastre sufletești, a tuturor românilor și pentru ca noi să facem din țara noastră un model de muncă, și de cinste, și de artă, și de știință, și de credință; model de ideal, model de armonie, model de noblețe"[764]. Ștefănescu este de părere că „România își datorește

în mare parte existența sa unei concepții despre viață care a știut să îmbine creștinismul, patriotismul și știința"[765].

6. Ecoul cărții *Filosofia românească*

Cartea nu a avut parte de o exegeză sistematică, cu atât mai puțin de o judecată favorabilă. Au existat totuși aprecieri mai nuanțate, cum este de pildă cea a lui Mihail Dragomirescu. Autorul *Științei literaturii* reține că *Filosofia românească* este „o călăuză admirabilă pe care nici o altă publicație românească, necum străină, nu o poate nici pe departe înlocui". Întrucât „opera aceasta este o carte de doctrină", și cum el nu este filosof, evită să facă observații legate de spiritul cărții, însă crede că viziunea lui Ștefănescu se regăsește în „spiritualismul armonic și care își găsește temeiul, pe de o parte, în religia creștină, iar pe de alta, în naționalismul unui anume partid". Ce-i reproșează cunoscutul critic și doctrinar literar? Ponderea prea mare acordată unor elemente secundare, fiindcă: „ridică la rangul de doctrine filosofice toate locurile comune ale naționalismului". În ceea ce privește misticismul, recenzentul spune: „Marin Ștefănescu, atât în concepția sa cât și în forma de tratare se arată a fi nu un mistic pur, ci un mistic religios. Așa fiind domnia sa nu respectă demarcația precisă dintre filosofie, mistică și religie, trei noțiuni absolut deosebite". Criticul trage o concluzie insolită: „Marin Ștefănescu se numără printre cei care au oroare de filosofie, la fel ca și Iorga"[766], așadar, avem un autor al unei istorii a filosofiei românești, cu aversiune față de filosofie! Orice i se poate reproșa lui Marin Ștefănescu, dar cu siguranță nu i se poate nega pasiunea reală pentru filosofie, motiv pentru care nu vedem în ce ar consta influența lui Iorga, binecunoscut pentru inapetența sa față de filosofie.

Alte periodice acreditează lucrarea lui Ștefănescu într-un mod encomiastic: „Și un idealism înalt împreunat cu un optimism viguros trece ca un suflu binefăcător printre toate paginile ei. Cu toată bogata documentație și grija atentă [față] de adevărul științific de care dă dovadă eruditul nostru profesor, «Filozofie românească» nu e o lucrare aridă, de natură să intereseze numai pe specialiștii în materie. Destinată publicului mare, tuturor iubitorilor de adevăr, ideal și armonie, tuturor celor doritori de a cunoaște curatul suflet al poporului românesc și gândirea atât de altruistă, atât de profund umanitară a marilor cugetători români, citirea acestei lucrări este, pe lângă o plăcere intelectuală, și un adevărat balsam binefăcător, întăritor de curagiu și înălțător de sentimente"[767].

Într-o revistă a învățătorilor se scrie entuziasmat despre opul lui Ștefănescu: „Apropiindu-se de sufletul poporului nostru și căutând să facă în mijlocul lui, și din simțirile lui, știință pură și subtilă cum e cea a

filosofiei, dl. Marin Ştefănescu reînvie buna tradiție cronicărească şi cartea D-sale apare ca o usturătoare mustrare adusă exotismului bărbaților noştri de știință din prezent. «Filozofie românească» n-ar trebui să lipsească, de aceea, din casa nici unui român cu carte şi dragoste de trecutul şi viitorul neamului lor"[768].

Printre puținele analize ale lucrării se numără și cea a lui Tatar August. Autorul remarcă menirea lucrării de a arăta bogăția sufletului românesc, precum şi ideea lui Ştefănescu că toate popoarele îşi au filosofia lor, prin care se armonizează toate științele. Întrucât românii trebuie să facă legătura dintre Estul şi Occidentul Europei, Ştefănescu „ne-a dat *sinteza* filosofiei româneşti de la primele ei licăriri din veacul al XVI-lea până în zilele noastre"[769]. În viziunea lui Ştefănescu, filosofia trebuie să fie expresia năzuinței sufletului omenesc spre armonia universală. Lumea este o realitate duală şi supusă legii contrastului. Recenzentul subliniază concluzia cărții după care românii sunt un neam al cărui suflet se distinge prin armonie. Încrederea în Dumnezeu, încrederea în biruința dreptății asupra neadevărului, precum şi iubirea de neam sunt dimensiuni ale poeziei populare şi scrierilor de morală religioasă din secolul al XVI-lea. Nu este însă apreciat efortul autorului de a înscrie doctrinele unor filosofi români în trendul armoniei: „Nouă ni se pare zădarnică truda lăudabilă a dlui Ştefănescu de a concilia sistemele filosofilor ale dlor Vasile Conta, C. Dimitrescu-Iaşi, Rădulescu-Motru şi P.P. Negulescu cu spiritul armonizator al poporului românesc. Prin ele se ridică un abis între credință şi știință, între filozofie şi religie"[770]. Cartea lui Ştefănescu este apreciată prin deschiderea ei către o temă încă neabordată: „Prin opera ce ne-o prezintă taie o brazdă nouă în literatura noastră şi ne dă posibilitatea de a cunoaşte şi din punctul de vedere al filosofiei menirea istorică a poporului nostru. Prin expunerea sintetică a filosofiei româneşti, dl. Ştefănescu a uşurat nespus de mult sarcina acelora, care vor cerca şi vor trebui să cerce şi comoara aceasta prețioasă a neamului nostru"

G. Talaz scrie despre bogăția informației în lucrarea lui Ştefănescu: „Este o operă întemeiată pe una din cele mai severe erudiții, dar animată de una din cele mai avântate simțiri. Și în aceasta mai ales stă rara sa valoare"[771].

Pentru sagacele Nae Ionescu, cartea ar da curs unei direcții din cultura română: „În «Filosofia românească» a d-lui Marin Ştefănescu, filosoful de la Universitatea din Cluj, care reia tot bietul nostru trecut, aşa cum l-au folosit şi istoria, şi filologia, şi literatura, cu aceleaşi date şi aceleaşi nume, şi-l toarnă de rândul acesta în tipare filosofice, misticismul cultural apare cu încheieturi de doctrină"[772].

În pofida unor rețineri față de cartea lui Ştefănescu, sunt exegeți contemporani care o iau în seamă ca o lucrare ce merită cunoscută.

Anton Dumitriu, în a sa impunătoare *Istorie a logicii*, îl menționează de trei ori ca sursă bibliografică[773]. Este, de altfel, singurul exeget care citează ca sursă bibliografică lucrarea lui Marin Ştefănescu.

Gh. Vlăduțescu reține caracterul de pionierat al cărții prin delimitarea conceptului filosofiei româneşti: „Totuşi, Marin Ştefănescu făcea prima încercare de sinteză într-o carte (apărută în 1922), ce-i drept, discutabilă, valoric, dacă nu chiar un eşec, însă nu şi lipsită de anume intuiții care obligă la o anumită toleranță, în judecata critică”[774].

Constantin Aslam găseşte în cartea lui Ştefănescu modelul metafilosofic relaționist-integrativ[775], o idee ce merită să fie reținută şi dezvoltată. Tot ce este semnificativ într-o cultură se datorează modului particular de a fi în lume al fiecărui popor. Altfel spus, Ştefănescu a exprimat concepția metafilosofică dominantă în epocă despre filosofie ca fundament şi sinteză a culturii.

Marin Diaconu îi revendică, pe bună dreptate, întâietatea lui Ştefănescu în istoriografia ideilor filosofice româneşti: „Este meritul istoric al lui Ştefănescu de a fi primul istoric al filosofiei autohtone, printr-o lucrare cu mari virtuți şi cu mici neajunsuri”[776].

Să ne oprim şi la reacțiile de ostilitate față de cartea lui Ştefănescu. Iată ce spune D. Drăghicescu: „Nu se poate spune decât rău despre lucrarea profesorului Marin Ştefănescu de la Cluj, intitulată *Filosofia Românească*. Este un exemplu penibil de ceea ce poate produce seaca sforăială naționalistă încurajată – din simple motive de petrecere – de câțiva oameni serioşi. [...] *Filosofia românească* e definitorie pentru un întreg ethos. Generația autorului are îndatorirea morală de a se desolidariza. Este singura ei scăpare în fața istoriei”[777]. Aşadar, o condamnare în lipsa oricărei analize a textului, – de pildă nuanțarea ideii lui Ştefănescu despre naționalismul întemeiat pe fapte, şi nu pe vorbe; totul porneşte de la premisa că lucrarea trebuie executată necondiționat.

În „Convorbiri Literare” se scrie doar atât: „*Filosofia românească*, 1922. Față de nivelul scrierilor filosofice din România, e o lucrare neaşteptată şi în adevăr regretabilă”[778]. În schimb, revista „Viața Românească” nici nu o aminteşte.

Deşi se bucură de o atenție specială în cartea lui Ştefănescu, Rădulescu-Motru nu va scrie niciodată despre ea, motivându-şi atitudinea rezervată față de ideile fostului său asistent: „Cultura sa ştiințifică era insuficientă, şi aceasta îl făcea să se mărginească la examinarea superficială a problemelor pe care le discuta”[779].

Cel mai vehement critic al lui Marin Ștefănescu a fost N. Bagdasar. Autor al unei *Istorii a filosofiei românești* unde nu-l amintește deloc, N. Bagdasar relatează că, în cartea sa, Marin Ștefănescu expunea concepția unor filosofi după notițele pe care i le-au dat filosofii înșiși. Unor profesori universitari de filosofie care nu publicaseră nimic le ceruse să-i creioneze pentru lucrarea sa, *Filosofia românească*, concepția lor despre lume, iar el i-a prezentat după aceste însemnări. De pildă, din notele primite de la Dimitrescu-Iași reieșea că acesta era ateu. Reține că Marin Ștefănescu încerca afirmarea unei poziții care să concilieze cele mai contradictorii concepții filosofice. Este interesant, Bagdasar nu amintește deloc despre teza armoniei, o idee ce poate fi dezvoltată. Dar, pentru Bagdasar, „lucrarea lui Marin Ștefănescu era lipsită de orice spirit critic și științific”[780].

Recenzând *Le probléme de la méthode*, Bagdasar a făcut o referire la *Filosofia românească*, despre care afirma că este „un exemplu clasic de tratare neștiințifică, falsă, greșită, a problemelor filosofiei românești, lucru pe care-l întâlnim și în lucrarea recentă”[781]. Întrucât în lucrarea *Le probléme de la méthode* rugăciunea este metoda studiată, și nicidecum metoda științifică sau filosofică, Bagdasar neagă orice valoare cărții lui Ștefănescu: „Oricare ar fi explicația, un lucru dureros rămâne indubitabil: că cultura filosofică românească înregistrează, într-o vreme de mare dezvoltare, o lucrare ca *Le probléme de la méthode*, care, de ce n-am spune-o deschis, e un act de *lése-filosofie și lése-spirit*”[782]. Bagdasar crede că a fost posibilă apariția lucrării în Franța fiindcă Ștefănescu își luase doctoratul la Sorbona, se manifesta ca un francofil și era germanofob[783].

xxx

Prima lucrare de istorie a filosofiei românești, *Filosofia românească*, propune o idee bine structurată – armonia ce ar caracteriza gândirea, conduita și acțiunea românească. Avem în Marin Ștefănescu un gânditor care a trăit, până la paroxism, actul de reîntregire a neamului, întărit cu o carte despre evoluția gândirii filosofice românești de-a lungul timpului, ca un argument indiscutabil al creativității durabile a națiunii române.

Note

[1] Rudolf Stichweh, „Science În the system of world society", În *Autopoietic Systems Theory and the System of Science*, În *Social Science Information*. Special Issue 35 (2) edited by Salvino A. Salvaggio, Paolo Barbesino, 1996, pp. 89-100.

[2] Constantin Schifirneţ, „Modernitatea tendenţială", *Sociologie românească*, 4, 2009, pp. 80-97. Idem, „Tendential modernity", in *Social Science Information*, March 2012, 51: 22-51

[3] Constantin Aslam, *Palimpsestul identităţii româneşti. Reflecţii asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Editura Crater, Bucureşti, 2000, p. 38.

[4] *Ibidem*, p. 45.

[5] Jürgen Habermas, *Sfera publică şi transformarea ei structurală*, traducere şi notă biobibliografică de Janina Ianoşi, Editura Comunicare. Ro, Bucureşti, 2005, p. 52.

[6] Sorin Alexandrescu, *Privind, înapoi, modernitatea*, Univers, Bucureşti, 1999, p. 59. În acelaşi sens discută şi Dan Mănucă în *Analogii. Constante ale istoriei literare româneşti*, capitolul *Titu Maiorescu*, Editura Junimea, Iaşi, 1995, p. 227.

[7] Pentru citatele din *Discursuri parlamentare* se face trimitere în text la numărul volumului şi la pagină din prima ediţie.

[8] Vezi şi George Juvara, *Titu Maiorescu, Fragmente de istorie politică,* Editura Cultura poporului, Bucureşti, 1939.

[9] Titu Maiorescu, *Jurnal, şi epistolar*, vol. V, (*10/22 iulie 1864-7/19 noiembrie 1866*), ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru şi Domnica Filimon, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 15.

[10] Cf. Titu Maiorescu, *Jurnal, şi epistolar*, vol. VIII, (*sfârşitul lui aprilie 1872-sfârşitul lui aprilie 1876*), ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, Bucureşti, 1989, p. 55.

[11] Titu Maiorescu, *Insemnări zilnice* (1855-1880), vol. I, Introducere, note, facsimile şi portrete:Ion A. Rădulescu-Pogoneanu, Socec & Co, Bucureşti, 1937, p. 159.

[12] *Ibidem*, p. 157.

[13] E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, ediţie îngrijită de Maria Simionescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 264.

[14] Anghel Demetriescu, *Titu Maiorescu*, în Titu Maiorescu, *Patru conferinţe*, rezumate de Mihai C. Brăneanu, cu un apendice de Anghel Demetriescu, Tipografia Ştefan Mihalescu, Bucureşti, 1883, p. 169.

[15] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. I, ed. cit., p. 173.

[16] O dovadă a onestităţii lui Maiorescu este aceea că nu a vorbit în Parlament în chestiuni pe care nu le cunoştea: „Spre marele meu regret, trebuie să renunţ la luarea de cuvânt în dezbaterea pentru modificarea legii monopolului tutunului…Dar nici nu pot să nu recunosc că activitatea mea politică este o cu totul altă sferă. În acest domeniu sunt prea lipsit de experienţă şi, în lipsa unei organizări principiale a partidelor în ţara noastră, nevoit să mă bizui prea mult pe mine însumi, pentru a mă hazarda în domenii pe care nu le pot stăpâni pe deplin. Căci, în definitiv, cea dintâi, adevărata artă a unui tânăr orator parlamentar este - tăcerea.", *Jurnal şi epistolar*, vol. VIII, ed. cit., p. 141.

[17] Vezi S. Mehedinţi, *Optimismul lui Eminescu. Goethe şi Eminescu. Titu Maiorescu* (*notiţe biografice*), cu o postfaţă de dr. Gheorghiţă Geană, Editura Terra, Focşani, 2000, p. 149-150.

[18] Aflat mult timp lângă prietenul său P.P. Carp, Maiorescu nu a fost un partener docil sau conformist, dar după autocăderea guvernului Carp, el realizează că evoluția lui politică trebuie să fie autonomă de fostul prim-ministru: „De 20 de ani m-am lăsat cu întreagă convingere și fără cârtire *à la remorque de* Carp, am căzut la 1891 cu legea instrucției cu *dragă inimă*, aducând cu mulțumire sacrificiul unei asemenea căderi, am venit acum la justiție și pentru grele șapte luni am renunțat la avocatură (după cum mai înainte, la 1871, sub generalul Tell, am pierdut profesura pe 13 ani !). Acum destul sacrificiile sufletești ! Zică Carp ce va voi, de acum înainte zic eu ce vreau", Titu Maiorescu, *Jurnal*, nr. 22, Biblioteca Națională a României, Fondul de manuscrise, mss. 11 390, f. 54.

[19] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. I, ed. cit., p. 340.

[20] Idem, *Însemnări zilnice*, vol. II (1881-1886), publicate cu o introducere, note, facsimile și portrete de I.A. Rădulescu-Pogoneanu, Socec & Co, 1940, p. 210.

[21] Idem, *Istoria politică a României sub domnia lui Carol I*. Ediție, postfață și indice de Stelian Neagoe, Editura Humanitas, 1994.

[22] Idem, *Jurnal și epistolar*, vol. VIII, ed. cit., p. 61.

[23] Idem, *Jurnal,* nr. 17, B.A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3658, f. 92.

[24] *Ibidem*, f. 6.

[25] *Ibidem*, f. 8.

[26] *Ibidem*, f. 22 verso.

[27] *Ibidem*, f. 22 verso.

[28] *Ibidem*, fila 94.

[29] Idem, *Jurnal*, nr. 18, B. A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3659, fila 11 verso–12.

[30] Idem, *Scrisoarea către Emilia, 1 nov. 1896*, traducere din limba germană de G. T. Kirileanu, B. A.R., Arhiva Titu Maiorescu.

[31] *De la detronarea lui Cuza*. I *O scurtă privire asupra situației politice a României. De la 11 februarie 1866 până la martie 1871,* „Convorbiri literare", 31, nr. 1, 1 ian. 1897, pp. 5-33;

De la detronarea lui Cuza. II *Sub ministerul Lascăr Catargi,* „Convorbiri literare", 31, nr. 2, 1 febr. 1897, pp. 119-141;

Căderea și darea în judecată a Ministerului Lascăr Catargiu la 1876, „Convorbiri literare", 31, nr. 3, 1 martie 1897, pp. 314-338;

Sub ministerul Ioan Brătianu. Războiul și proclamarea Regatului, „Convorbiri literare", 31, nr. 10, 1 octombrie 1897, pp. 853-882; 31, nr. 11, 1 noiembrie 1897, p. 1004-1035; 32, nr. 11, 15 nov. 1898, pp. 961-992;

Revizuirea Constituției și căderea Ministerului Brătianu. De la 1883 până la 23 martie 1888, „Convorbiri literare", 22, nr. 12, 15 dec. 1898, pp. 1057-1089;

Istoria politică a României. De la 23 martie 1888 până la 3 octombrie 1895, „Convorbiri literare", 37, nr. 12, 1 dec. 1903, pp. 1073-1109; 38, nr. 1, 1 ian. 1904, pp. 1-28;

Sub regimul conservator. De la ministerul T. Rosetti - P. Carp până la formarea ministerului Lascăr Catargi-Carp 23 martie 1888 – 17 decembrie 1891, „Convorbiri literare" nr. 12 1903, pp. 1076-1109;

Continuarea regimului conservator. Ministerul Lascăr Catargi-Carp, 18 decembrie 1891- 3 octombrie 1895, „Convorbiri literare", nr. 1, 1904, pp. 1-28;

Introducere la Discursurile parlamentare pentru timpul de la oct. 1895 până la martie 1899, „Convorbiri literare", 49, nr. 4, apr. 1915, pp. 349-380 ; nr. 5, mai 1915, pp. 479-507;

Simion Mehedinți a publicat *Introducere istorică la discursurile parlamentare,* *„Convorbiri literare”,* 54, nr. 1-2, ian.-febr. 1924, pp. 12-24; nr. 3, mart. 1924, pp. 163-181.

[32] Titu Maiorescu, *Jurnal*¸ nr. 17, B.A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3658, f. 98.

[33] După apariția fiecărui volum, Maiorescu cerea audiență la Rege, oferindu-i un exemplar cu dedicație. În același mod proceda şi cu moştenitorul Tronului, principele Ferdinand. Marți 25 martie/6 aprilie 1897 a fost în audiență la Cotroceni la Prințul Ferdinand şi Prințesa Maria, cărora le-a oferit volumul I al *Discursurilor parlamentare*. Audiența a durat 20 de minute, apud Titu Maiorescu, *op. cit.*, f. 108.

[34] Idem, *Jurnal*¸ nr. 18, B.A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3659, f. 54 verso.

[35] Idem, *Jurnal*, nr. 22, B.N.R., Fondul de manuscrise, mss. 11 390, f. 28 verso.

[36] *Duiliu Zamfirescu şi Titu Maiorescu în scrisori* (1884-1913), cu un cuvânt de introducere şi însemnări de Emanoil Bucuța, Fundația pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II”, 1937, p. 358.

[37] Titu Maiorescu, *Jurnal*, nr. 22, B.N.R., Fondul de manuscrise, mss. 11 390, f. 215-216.

[38] *Ibidem*, f. 230 verso.

[39] Idem, *Jurnal*, nr. 23, B.N.R., Fondul de manuscrise, mss. 11393, f. 89.

[40] *Ibidem,* f. 97.

[41] Idem, *Istoria noastră politică de la 1888 la 1895*, „Epoca”, 26, 27, 28, 29, 30 noiembrie şi 1, 2 şi 3 decembrie 1903. Într-o notă a redacției din 26 noiembrie 1903 se spune: „Editura Socec et C-ie a pus sub tipar al 4-lea volum al publicării d-lui Titu Maiorescu *Discursurile parlamentare*. Acest volum ca şi cele anterioare este precedat de o expunere a evenimentelor politice petrecute în România, de astă dată sub regimul conservator de la 23 martie 1888 până la 2 oct. 1895. „Convorbiri literare” în numărul de la 1 decembrie a.c. publică primul capitol al acestei lucrări. Noi, cu învoirea autorului şi a redacției acelei reviste, ne grăbim a da cititorilor *Epocei* studiul istoric al d-lui Maiorescu înainte de a apărea în volum.”

[42] G. Manu, *Scrisoare*, „Epoca”, 4 decembrie 1903, p. 1-2.

[43] Take Ionescu, *Scrisoare*, „Conservatorul”, 9 decembrie 1903, p. 1.

[44] Titu Maiorescu, *Răspuns la întâmpinările dlor general G. Manu şi Take Ionescu*, „Epoca”, 15, 16 şi 17 ianuarie 1904.

[45] Idem, *Jurnal,* nr. 25 bis, B.N.R., Fondul de manuscrise, mss. 11 375, f. 26.

[46] Despre munca sa la noul volum vorbeau şi colaboratorii săi. Ermil Pangrati îi scria lui S. Mehedinți: „Maiorescu a plecat la Abbazia, ca să isprăvească prefața la vol. V al *Discursurilor*. Mi se pare că ni se rezervă o surpriză agreabilă”, Ermil Pangrati către S. Mehedinți, 21 dec. 1905/3 ian. 1906, în *Titu Maiorescu şi prima generație de maiorescieni*, text stabilit de Filofteia Mihai şi Rodica Bichis, studiu introductiv şi note de Z. Ornea, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 664.

[47] Titu Maiorescu, *Jurnal*, nr. 29, B.A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3663, f. 7 verso.

[48] În „Convorbiri literare”, 49, nr. 4, apr. 1915, pp. 349-380, Maiorescu publică *Introducere istorică la discursurile parlamentare pentru timpul de la oct. 1895 până la martie 1899*.

[49] Titu Maiorescu *Introducere istorică la discursurile parlamentare*. *Primul minister G. Gr. Cantacuzino, 11 aprilie 1899 – 6 iulie 1900*, „Convorbiri literare”, 54, nr. 1-2, ianuarie – februarie, pp. 12-24; Idem, *Introducere istorică la discursurile parlamentare. Primul minister P.P. Carp, 7 iulie 1900-13 februarie 1901*, „Convorbiri literare”, 54, nr. 3, martie 1924, pp. 163-181.

[50] Vezi Constantin Schifirneţ, *Civilizaţie modernă şi naţiune,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1996, capitolul *Titu Maiorescu*. Constantin Schifirneţ, *Formele fără fond, un brand românesc*, Bucureşti, Comunicare.ro, 2007.

[51] Vladimir Streinu, *Clasicii noştri*, Editura Tineretului, Bucureşti, 1969, p. 42.

[52] Iată cum descria Mihail Dragomirescu parlamentul român: „Mai mult ca oricând, activitatea politică mi se pare ceva anormal în viața societăților. Poate că la aceasta a contribuit, în mare parte, faptul că m-am dus la Cameră şi am văzut pe reprezentanții națiunii în carne şi oase. (…). I-am văzut şi-am priceput că Eminescu în *Satira III* n-a exagerat nimic. Privindu-i involuntar, mi-au venit în minte versurile : «…fonfii şi flecarii, bâlbâiții şi guşații…». Raportorul citea şi s-auzea nimic, preşedintele punea la vot şi se-nțelegea nimic; se ridicau mâini în sus chiar când nu era nimic de votat şi unii se întrebau perplexi (sic!) dacă într-adevăr e ceva sau nu de votat", Mihail Dragomirescu către Titu Maiorescu, 16 martie 1896, în *Titu Maiorescu şi prima generație de maiorescieni*, ed. cit., p. 127.

[53] Dincolo de urmărirea ideilor sale doctrinare, nu ne scapă aptitudinea lui Maiorescu de a da interesante caracterizări unor personalități politice. Iată cum îl vede pe Emanoil Porumbaru „timidul şi în toate privirile nepotrivitul titular al acelui departament" (V, 45) sau pe un altul: „improvizatul ministru de externe, d. Costică Stoicescu" (V, 48), pe adversarul său N. Ionescu: „îmbătrânitul şi mult vorbitorul Nicolae Ionescu" (V, 50); pe liberalul Carada: „ascunsului în umbră, dar cu atât mai influentului Eugeniu Carada" (V, 55).

[54] Anthony S. Smith, *National Identity*, Penguin Books, Londra, 1991

[55] Titu Maiorescu către Nicolae Petraşcu, Bucureşti, 27 Fevruarie 1891, în I.E. Torouțiu, *Studii şi documente literare*, vol. VI, *Junimea*, Institutul de Arte Grafice „Bucovina", Bucureşti, 1938, p. 300.

[56] Grigore Tăuşan, *„Discursurile parlamentare" rostite de d-nul Titu Maiorescu (studiu sociologic)*, „Convorbiri literare", 31, nr. 5, 1 mai 1897, pp. 403-419; 32, nr. 2, 15 febr. 1898, pp. 183-191.

[57] Idem, *„Discursurile parlamentare" rostite de d-nul Titu Maiorescu (studiu sociologic)*, „Convorbiri literare", 31, nr. 5, 1 mai 1897, p. 419.

[58] *Duiliu Zamfirescu şi Titu Maiorescu în scrisori* (1884-1913), ed. cit., p. 176.

[59] *Ibidem*, p. 182.

[60] *Ibidem*, p. 188.

[61] *Ibidem*, p. 190.

[62] N. Iorga, *Discursurile d-lui Maiorescu*, în N. Iorga, *O luptă literară*, vol. I (mai 1903-iulie 1905), Neamul românesc, Vălenii de Munte, 1914, p. 100.

[63] Idem, *O încercare zădarnică de înviere*, conferință, Bucureşti, 1940, p. 9.

[64] Ion Scurtu, *Discursurile parlamentare ale d-lui Titu Maiorescu*, „Epoca", an X, nr. 29, 31 ianuarie 1904.

[65] Ion S. Floru, *D-nul Titu Maiorescu istoric al României contimporane*, „Convorbiri literare", 44, nr. 2, februarie, 1910, pp. CXXV-CXXXIII.

[66] S. Mehedinți, *În amintirea lui Titu Maiorescu*, (la 80 de ani de la naşterea lui Titu Maiorescu), cuvântare rostită la Academia Română, 1920, reprodusă în S. Mehedinți, *Titu Maiorescu*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1925, p. 104.

[67] D. Onciul, [*Conferință despre Titu Maiorescu*], „Convorbiri literare", 52, nr. 5-6, mai-iunie 1920, p. 294.

[68] George Juvara, *Titu Maiorescu (Fragmente de istorie politică)*, Editura Cultura poporului, 1939, p. 27.

[69] E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, ed. cit., p. 267.

[70] *Ibidem*, p. 464.

[71] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ediție Al. Piru, Editura Minerva, 1982, p. 418-419.

[72] Sorin Alexandrescu, *op. cit.*, p. 75.

[73] Ion Heliade-Rădulescu, *Paralelism între limba română și italiană*, 1840.

[74] E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, ed. cit., p. 390.

[75] Apud E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 392.

[76] Titu Maiorescu, *Opere*, II, ediție, note, variante, indice de Georgeta Rădulescu-Dulgheru şi Domnica Filimon, Note şi comentarii Alexandru George şi Al. Săndulescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 294.

[77] *Ibidem*, p. 280.

[78] Titu Maiorescu, *Opere*, I, ediție, note, variante, indice de Georgeta Rădulescu-Dulgheru şi Domnica Filimon, studiu introductiv de Eugen Todoran, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 278.

[79] G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iaşi, 1980 („A spune că limba română este de origine latină înseamnă a spune că punctul ei de plecare îl constituie limba latină, şi nimic mai mult. Nu importă câte elemente de origine latină sunt astăzi în limba română. Importă numai faptul că această limbă s-a identificat cândva cu latina", p. 24).

[80] Ovidiu Cotruş, *Titu Maiorescu şi cultura română*, „Familia", seria a V-a, an 3, nr. 4, aprilie 1967, p. 15.

[81] Titu Maiorescu, *Opere*, I, ed. cit. În text indicarea numărului paginilor se face din această ediție.

[82] E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, ed.cit.; Vladimir Streinu, *Clasicii noştri*, Editura Tineretului, Bucureşti, 1969; Ovidiu Cotruş, *Titu Maiorescu şi cultura română*, ediție îngrijită de Cornel Ungureanu, Editura Paralela 45, Piteşti, 2000; Nicolae Manolescu, *Contradicția lui Maiorescu*, ediția a III-a, Humanitas, Bucureşti, 2000.

[83] Ovidiu Cotruş, *op.cit.*, p. 15.

[84] Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII (1700-1821)*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

[85] Titu Maiorescu, *Opere filosofice*, îngrijirea ediției de Alexandru Surdu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005, p. 192.

86 M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1980, p. 457.

[87] Titu Maiorescu, *Opere*, I, ed. cit., p. 147.

[88] *Ibidem*, p. 150.

[89] *Ibidem*, p. 120-121.

[90] *Ibidem*, p. 139.

[91] *Ibidem*, p. 140.

[92] *Ibidem*, p. 140-141.

[93] Titu Maiorescu către Ioan Popazu, Iaşi, 7/19 ianuarie 1865, în Titu Maiorescu, *Jurnal, şi epistolar*, vol. V, (*10/22 iulie 1864-7/19 noiembrie 1866*), ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru şi Domnica Filimon, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 130.

[94] Iată ce scrie H.H. Stahl despre concepția lui Titu Maiorescu despre formele fără fond: „Ce este însă mai curios e felul în care Maiorescu vede viitorul țării. El admite că va veni o vreme când cultura apuseană cea serioasă, «va veni» în țară la noi, fără

să ni se spună pe ce cale și în ce mod se va introduce la noi «fondul» de temelie. Se teme însă că acest fond nu va putea îmbrăca formele potrivit lui, de vreme ce acestea se vor fi discreditat între timp în opinia noastră publică.", Henri H. Stahl, *Gânditori şi curente de istorie socială românească*, Editura Universității din Bucureşti, 2001, p. 131. Vezi şi Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1996, capitolul *Titu Maiorescu*; Constantin Schifirneț, Formele fără fond, un brand românesc, Bucureşti, Comunicare.ro, 2007.

[95] Vezi Simion Ghiță, *Titu Maiorescu și filosofia europeană*, Editura Porto-franco, Galaţi, 1995, p. 111. Acelaşi autor afirmă că Maiorescu „a creat un istorism nou - *istorismul critic*, activ şi constructiv…", *Ibidem*, p. 121.

[96] Titu Maiorescu, *Opere*, I, ed.cit., p. 211.

[97] *Ibidem*, p. 212.

[98] Titu Maiorescu, *Opere*, II, ed.cit., p. 40.

[99] Titu Maiorescu, *Opere*, I, ed.cit., p. 213.

[100] *Istoria românilor din Dacia Traiană* (13 vol.). Bibliografia operei xenopoliene este vastă, din care mai reținem: *Teoria lui Rösler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană*, *Cauzalitatea în succesiune*, *Domnia lui Cuza Vodă*, *Noțiunea valorii în istorie*, *Principiile fundamentale ale istoriei*, *Războiale dintre ruşi şi turci şi înrâurirea lor asupra Țărilor Române*.

[101] Dintre lucrările lui Xenopol de filosofia istoriei în limbi străine amintim: *Les principes fondamentaux de l'histoire*, *La théorie de l'histoire*, *L'hypothèse dans l'histoire*, *Sociologia e istoria„ Zur Logik der Geschichte.*

[102] Iată ce scria, în 1908, Maiorescu: „d. Al. Xenopol a mai publicat, între altele, 2 volume despre Cuza-Vodă fără nici o însemnătate (mult mai bună este o scurtă broşură a d-lui Petru Răşcanu, scrisă cu prilejul aniversării de 40 de ani de la abdicarea lui Cuza) şi se vede încurcat în formularea unei pretinse legi istorice", Titu Maiorescu, *Opere*, II, ed. cit., p. 35. În altă parte, Maiorescu îl numeşte „poligraful Xenopol", în *loc. cit.,* p. 118.

[103] Constantin Schifirneţ, *Concepția lui A.D. Xenopol despre națiune*, studiu introductiv la A.D. Xenopol, *Națiunea română*, Editura Albatros, Bucureşti, 1999, pp. V-XXXVII. Idem: *O lucrare fundamentală despre continuitatea românilor*, studiu introductiv la A.D. Xenopol, *Teoria lui Rösler*, Editura Albatros, Bucureşti,1998, pp. V-XXX; Idem, *Românii și ungurii în opera lui A.D. Xenopol*, studiu introductiv la A.D. Xenopol, *Românii şi ungurii*, Editura Albatros, Bucureşti,1999, pp. V-XXXI; Toate cele trei volume editate de noi sunt însoțite de note. Studiile amintite au fost incluse în volumul *Geneza modernă a ideii naționale. Psihologie etnică și identitate românească*, Editura Albatros, Bucureşti, 2001.

[104] A.D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, vol. I, partea I *De la origini până la 1848*, Partea II *De la 1848-1866*, Albert Baer, Bucureşti, 1910, p. III.

[105] *Ibidem*, p. IV.

[106] *Ibidem*, p. V.

[107] *Ibidem*.

[108] *Ibidem*, pp. 547-549.

[109] *Ibidem*, p. 549.

[110] *Ibidem*, p. 551.

[111] *Ibidem*, p. 552.

[112] *Ibidem*.

[113] *Ibidem*.

[114] *Ibidem*, p. 553.

[115] *Ibidem*, p. 555.
[116] *Ibidem*, p. 556.
[117] *Ibidem*, p. 557.
[118]*Ibidem*, p. 1.
[119] *Ibidem*, p. 5.
[120] *Ibidem*, p. 7.
[121] *Ibidem*, p. 11.
[122] *Ibidem*, p. 27.
[123] *Ibidem*, p. 56.
[124] *Ibidem*, p. 57.
[125] *Ibidem*, p. 69.
[126] *Ibidem*, p. 76.
[127] *Ibidem*, p. 86. Xenopol publică în Anexe: *Proiectul de Constituție din 1822* şi 3 corespondențe.
[128] *Ibidem*, p. 99.
[129] *Ibidem*.
[130] *Ibidem*, p. 234.
[131] *Ibidem*, p. 100.
[132] Gheorghe Platon, Alexandru Florin Platon, *Boierimea din Moldova în secolul al XIX-lea. Context european şi evoluția socială şi politică. Date statistice şi observații istorice*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1995.
[133] A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 101.
[134] *Ibidem*.
[135] *Ibidem*, p. 117-118.
[136] Apud *Ibidem*, p. 246.
[137] *Ibidem*, p. 123.
[138] *Ibidem*, p. 354.
[139] *Ibidem*, p. 131.
[140] *Ibidem*, p. 171.
[141] *Ibidem*.
[142] *Ibidem*, p. 189-190.
[143] *Ibidem*, p. 222.
[144] *Ibidem*, p. 229.
[145] *Ibidem*, p. 297.
[146] *Ibidem*.
[147] *Ibidem*, p. 303.
[148] Despre pregătirea Unirii şi constituirea României vezi *Istoria românilor*, volumul VI, tom I, coordonator acad. Dan Berindei, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003.
[149] A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 312.
[150] Apud *Ibidem*, p. 313.
[151] *Ibidem*, p. 336.
[152] *Ibidem*, p. 353.
[153] *Ibidem*, p. 354.
[154] *Ibidem*, p. 376.
[155] Despre constituirea partidei naționale şi rolul ei în înfăptuirea Unirii de la 1859 vezi Mihai Cojocariu, *Partida națională şi constituirea statului român (1856-1859)*, Editura Universității ,,Al.I. Cuza", Iaşi, 1995.

[156] A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 382.
[157] *Ibidem*, p. 383.
[158] *Ibidem*, p. 385.
[159] *Ibidem*, p. 392.
[160] *Ibidem*, p. 395.
[161] *Ibidem*, p. 396.
[162] *Ibidem*, p. 429.
[163] *Ibidem*, p. 400.
[164] *Ibidem*, p. 401.
[165] *Ibidem*, p. 403.
[166] *Ibidem*, p. 411.
[167] *Ibidem*, p. 412.
[168] Apud *Ibidem*, p. 439.
[169] *Ibidem*, p. 440.
[170] *Ibidem*, p. 426.
[171] *Ibidem*, p. 461.
[172] *Ibidem*, p. 463.
[173]*Ibidem*, p. 465-466. Acest pasaj a fost reținut de P.P. Negulescu, în cartea sa *Partide politice*, ediție îngrijită, prefață şi note de Nicolae Gogoneață şi Ioan C. Ivanciu, Editura Garamond, Bucureşti, f.a., p. 526-527, remarcând că elementele cu influență în viața politică au fost pentru multă vreme cele ieşite din păturile de sus.
[174] A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 469.
[175] *Ibidem*, p. 469-470.
[176] *Ibidem*, p. 470.
[177] *Ibidem*.
[178] *Ibidem*, p. 476.
[179] *Ibidem*, p. 436.
[180] *Ibidem*, p. 544.
[181] *Ibidem*, p. 542.
[182] *Ibidem*, p. 546.
[183] *Ibidem*, p. 138.
[184] *Ibidem*, p. 134.
[185] *Ibidem*, p. 518.
[186] *Ibidem*, p. 449.
[187] *Ibidem*, p. 515.
[188] Octav Botez observa în 1912: „E aproape un an de când o lucrare de mare însemnătate a apărut, trecând neobservată. Istoricii noştri autorizați, nu ştiu de ce, au crezut că trebuie să păstreze asupra ei cea mai completă tăcere", Octav Botez, *O istorie a partidelor politice în România*, „Viața Românească", VII, nr. 3, martie 1912, p. 347.
[189] Petre V. Haneş, *Istorie politică*, „Săptămâna politică şi culturală", I, 1911, nr. 26, 4 iunie, p. 307.
[190] Octav Botez, *O istorie a partidelor politice în România*, „Viața Românească", VII, nr. 4, aprilie 1912, pp. 5-28.
[191] *Ibidem*, p. 27.
[192] Al. Pelinescu, *„Istoria partidelor politice în România" de A.D. Xenopol, Buc., 1911*, „Economia națională, XXXV, nr. 6, iunie 1911, p. 374. Vezi şi M.T., *„Istoria partidelor politice din România" de A.D. Xenopol, Buc., 1911*, „Revista politică", I, nr. 2, 1912, pp. 308-312.

[193] C. Rădulescu-Motru, *Istoria partidului liberal după o scriere recentă*, ,,Noua Revistă Română", vol. X, nr. 12, 3 iulie 1911, p.181. Vezi şi Constantin Schifirneţ, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol. I, Editura Albatros, Bucureşti, 2003, pp. 463-468.

[194] A.D. Xenopol, *Răspuns d-lui Rădulescu-Motru*, ,,Viața Românească" , nr. 8, august 1911, pp. 263-267.

[195] C. Rădulescu-Motru, *Originea partidului liberal. Răspuns d-lui A. D. Xenopol*, ,,Noua Revistă Română", vol. X, nr. 19, 18 septembrie 1911, p. 275.

[196] A.D. Xenopol, *Cel de pe urmă cuvânt d-lui Rădulescu-Motru*, ,,Viața Românească" nr. 9, septembrie 1911, p. 450.

[197] *Polemica Xenopol-Rădulescu-Motru asupra filiațiunii partidului liberal*, ,,Epoca", 30 septembrie 1911, p. 2.

[198] ,,Neamul Românesc", an VI, 89, 8 august 1911.

[199] C. Rădulescu-Motru, *Partidele noastre politice*, ,,Noua Revistă Română", vol. I, nr. 4, 15 februarie 1900, p. 145.

[200] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc* , Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 104-111.

[201] Vezi Laurențiu Şerban, *A.D. Xenopol despre regimul politic din România în secolul al XIX-lea,* ,,Analele Universității din Bucureşti", Filozofie, XIX, 1970, pp. 161-174.

În lucrarea *A.D. Xenopol. Studii privitoare la viața şi opera sa*, coordonatori L. Boicu, Al. Zub, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1972, lucrarea *Istoria partidelor politice în România* este amintită de câteva ori, dar nu este în nici un fel comentată.

[202] Ion Bulei, *Conservatori şi conservatorism în România*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2000; Ioan Scurtu, *Istoria Partidului Național Țărănesc*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994.

[203] I.E.Torouțiu, *Studii şi documente literare*, vol. III, Institutul de Arte grafice, ,,Bucovina", Bucureşti, 1932, p. 364.

[204] D. Bodin, *A.D. Xenopol şi ,,Junimea"*, extras din ,,Convorbiri literare" LXX (1937), număr jubiliar, Bucureşti, 1937, p. 3.

[205] A.D. Xenopol, *Istoria ideilor mele,* în I.E. Torouțiu, *Studii şi documente literare*, vol. IV, Institutul de Arte grafice ,,Bucovina", Bucureşti, 1933, p. 388.

[206] Al. Zub, *A.D. Xenopol. Biobliografie*, Editura Enciclopedică Română, Editura Militară, Bucureşti., 1973, p. 33.

[207] Al. Zub, *Biruiat-au gândul*, Editura Junimea, Iaşi, 1983, p. 232.

[208] *Alexandru Xenopol către Iacob Negruzzi. Scrisori din anii 1868-1871*, în I.E.Torouțiu, Studii şi documente literare, vol. II, Institutul de Arte grafice, ,,Bucovina", Bucureşti, 1932, p. 9.

[209] *Ibidem*, p. 28.

[210] *Ibidem*, p. 29.

[211] *Ibidem*.

[212] *Ibidem*.

[213] *Ibidem*, p. 99.

[214] *Ibidem*, p. 80.

[215] *Ibidem*, pp. 80-81.

[216] *Ibidem*, p. 84.

[217] *Ibidem*, p. 77.

[218] *Ibidem*, p. 96.

[219] Ibidem.
[220] *Ibidem*, p. 101.
[221] Vezi Al. Zub, *A.D. Xenopol.Biobliografie*, ed.cit.
[222] cf. I.E. Torouțiu, *Studii şi documente literare*, vol. IV, ed.cit., p. 283.
[223] A.D. Xenopol, Cuvântare festivă rostită la serbarea națională pe mormântul lui Ștefan cel Mare în 15 (27) august 1871, în A.D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filosofice*, ediție, studiu introductiv, comentarii şi note de N. Gogoneață şi Z. Ornea, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1967, pp. 204-205.
[224] Teodor V. Stefanelli, *Amintiri despre Eminescu*, Bucureşti 1914, apud I.E.Torouțiu, *Studii şi documente literare*, IV, ed.cit., p. 420.
[225] Al. Zub, *A.D. Xenopol. Biobliografie*, ed.cit., p. 48.
[226] Istoricul nu a fost scutit de acuze, unele foarte grave, adunate în *Memoriul Săghinescu-Xenopol adresat oficial Onor. Ministru de Culte şi Instrucțiune*. Iată ce se poate reține din cuprinsul acestei cărți:

Falsuri grave, insulte, neştiință şi ră credință în operile istorice ale d-lui A.D. Xenopol: Teoria lui Rösler, Istoria Românilor, Domnia lui Cuza Vodă, Principiile fundamentale ale istoriei

Nelegiuiri şi criminalități fel de fel sub masca economiei politice naționale române

Atitudine anarhică : instrument profanator şcoalei române şi religiei creştine.

Asasin de stradă : atentate la viața, repetarea crimei prin lovire, fapte săvârşite de d. A.D. Xenopol în calitatea sa de avocat, istoric, literat, profesor, membru al Academiei Române, membru corespondent al Academiei Franceze de ştiință morale şi politice din Paris (Dr. În drept şi filosofie de la Universitatea din Berlin).

Sunt reunite toate cronicile negative la cărțile lui Xenopol în încercarea de a dovedi că istoricul este alogen.

[227] Al. Zub, *op.cit.*, pp. 254-272.
[228] *Ibidem*, pp. 300-304.
[229] *Ibidem*, p. 41.
[230] *Ibidem*, p. 43.
[231] A.D. Xenopol, *Introducere* la *Carte contra beției,* culegere întocmită de Gh. Thiron şi Christu Negoescu, Bucureşti, 1900, p. 4.
[232] Al. Zub, *op.cit.*, p. 36.
[233] A.D. Xenopol, *Istoria ideilor mele,* ed.cit., p. 411.
[234] *Ibidem*.
[235] Apud Al. Zub, *A.D. Xenopol. Biobliografie*, ed.cit., p. 35.
[236] Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice*, Editura Junimea, Iaşi, 1976, p. 48.
[237] A.D. Xenopol, *Istoria ideilor mele,* ed.cit., p. 377.
[238] Al. Zub, *op.cit.* p. 49.
[239] apud D. Bodin, *op.cit.*, p. 31.
[240] A.D.Xenopol , 1898, *Cuvântarea inaugurală a Rectoratului* (Extras din Arhiva), Iaşi, p. 4.
[241] *Ibidem*, p. 9.
[242] *Ibidem*, p. 11.
[243] *Ibidem*, p. 12.
[244] A.D. Xenopol, *Congresul pentru proprietatea literară şi artistică*, Bucureşti, 1906, pp. 1-2.
[245] *Ibidem*, p. 6.
[246] *Ibidem*, p. 9

[247] *Ibidem*

[248] *Ibidem*, p. 15.

[249] *Ibidem*, p. 16.

[250] Apud Lucian Nastasă, *Generație și schimbare în istoriografia română (sfîrșitul secolului XIX - începutul secolului XX)*, Presa Universitara Clujeană, Cluj-Napoca 1999, p. 50.

[251] *Ibidem*, p.72.

[252] Lucian Nastasă, op.cit., p. 72.

[253] *Ibidem*.

[254] *Ibidem*, P. 73.

[255] Analele Academiei Române". Dezbateri, s.II, t.XXVII, 1905, p.233-234, apud Lucian Nastasă, *op.cit.*

[256] apud Lucian Nastasă, *op.cit.,* p. 75.

[257] Lucian Nastasă, *op.cit.*, p.68.

[258] *Ibidem*, 66.

[259] Al. Constantin, *A.D. Xenopol peste hotare. Note biobliografice*, în *A.D. Xenopol. Studii privitoare la viața și opera sa* (coord. L. Boicu și Al. Zub), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, p. 431.

[260]*Ibidem*, p. 433.

[261]Alexandru Marcu, *Xenopol discutat de Mussolini*, extras din *Studii italiene* VII, București, 1940, pp. 5-7.

[262] Cf. I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. IV, ed.cit., p. LXXVI.

[263] Constantin Schifirneț, *Geneza modernă a ideii naționale. Psihologie etnică și identitate națională*, Editura Albatros, București, 2001, p. 33.

[264] *Ibidem*, pp. 202-205.

[265] A.D. Xenopol, *Răspuns la notele critice asupra „Teoriei lui Rösler",* „Românul", 6, 7 și 8 martie 1885.

[266] Cf. I.E Torouțiu, *Introducere* la *Studii și documente literare*, vol. VII, Institutul de arte grafice „Bucovina", București, 1933, p. LV.

[267] A.D.Xenopol, *Istoria ideilor mele,* ed.cit., p. 398

[268] *Ibidem* ,p. 399.

[269] *A. D. Xenopol către Nicolae Iorga*, în I.E Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. VII, ed. cit., p. 34.

[270] A.D.Xenopol, *Istoria ideilor mele,* ed.cit., p. 398.

[271] Al. Zub, *A.D. Xenopol. Biobliografie*, ed.cit., p. 40.

[272] Ion S. Floru, „Principiile fundamentale ale istoriei", *Convorbiri literare*, anul 38, nr. 11, noiembrie. 1904, pp. 1021-1044; anul 39, nr. 2, februarie 1905, pp. 122-146; nr. 3, martie 1905, pp. 236-257; nr. 4, aprilie 1905, pp. 374-392.

[273]A.D. Xenopol, *Istoria ideilor mele,* ed.cit., p. 407.

[274]*A.D. Xenopol către E. Boutroux*, în I.E Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. VII, Institutul de arte grafice „Bucovina", București, 1936, p. 48.

[275] Același lucru îl constată Ion Petrovici: „Este cert că mișcarea filosofică din țara noastră e cât se poate de redusă. Scrieri curat filosofice se tipăresc puține și se cetesc puține. Reviste speciale de filosofie nu avem, iar acelea care s-au încumetat să apară, și-au văzut dispariția curând. Academia noastră nu cuprinde o secție filosofică…" , Ion Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, 1925, p. 167.

[276] Peste aproape 20 de ani, C. Rădulescu-Motru revine asupra acestei teme: „Nu faptul că te ocupi de un anumit subiect îți dă caracterul specific de gânditor

român, ci modul cum concepi un subiect, de care de altminteri s-au ocupat şi alţii", C. Rădulescu-Motru *Revizuiri şi adăugiri.1944*, volum îngrijit de Rodica Bichis, Comentar Dinu Giurescu, Editura Floarea Darurilor, Bucureşti, 1996, p. 68.

[277] Nae Ionescu afirmă despre rostul filosofiei: „Filosofia este rezultatul unei operații prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a ne descoperi o unitate specifică şi statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaşte; de a ne afirma pe noi; peste tot şi toate; până într-atât, încât nu ne căpătăm liniştea adevărată de când atunci când - şi dacă! - izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi*. Nu există nici un univers; există atâtea universuri *câți oameni sunt*", Nae Ionescu, *Nelinişteа metafizică*, ediție Marin Diaconu, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1993, p. 105.

[278] Semnificativă este scrisoarea nedatată şi, probabil, netrimisă lui C. Rădulescu-Motru de către Nae Ionescu: „Petrovici scrie articolul necuviincios pe care îl cunoaşteți şi are - ca şi Gusti, ca şi Negulescu, ca şi atâția alții – față de Dvs. o atitudine superior îngăduitoare. (…) Petre Andrei râde cu hohote când aude de personalismul energetic", *Scrisoarea lui Nae Ionescu către C. Rădulescu-Motru*, text îngrijit de Tatiana Constantinescu, Notă introductivă şi note de Marin Diaconu, „Viața Românească", 3-4, 1994, p. 101.

[279] Ion Petrovici îl caracteriza astfel: „cugetător român, care a încercat o construcție proprie pe baze kantiene", Ion Petrovici, *op. cit*., p. 218.

[280] Cf. Gh.Al. Cazan, *C. Rădulescu-Motru*, în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, studiu, antologie şi note de Gh.Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. XVIII.

[281] C. Rădulescu-Motru, *Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice*, „Convorbiri literare", nr. 1, mai 1893.

[282] *Ibidem*, p. 48.

[283] Idem, *Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice*, „Convorbiri literare", nr. 2, iunie 1893, p. 177.

[284] *Ibidem*, p. 178.

[285] Idem, *Ştiință şi energie*, C. Rădulescu-Motru, „Studii filosofice", colecția Biblioteca pentru toți, 1907, p. 73-74.

[286] Diferență analizată de Viorel Cernica într-o excelentă lucrare, *C. Rădulescu-Motru şi proiectul antropologic kantian*, Mihai Dascal Editor, Bucureşti, 2000, p. 189. Autorul insistă pe ideea că în *Ştiință şi energie* conceptul de personalitate apare în palide referiri la ordinea sufletească. Acest studiu aduce o contribuție esențială la înțelegerea concepției lui C. Rădulescu-Motru şi la punerea în relief a originalității filosofiei personalismului energetic în raport de energetismul lui Ostwald şi filosofia personalistă a lui Ch. Renouvier

[287] Gh.Al. Cazan, *op. cit*., p. XXXI.

[288] C. Rădulescu-Motru, *op. cit*., p. 61.

[289] Idem, *Puterea sufletească*, ediție definitivă, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1930, p. XIV.

[290] Idem, *Elemente de metafizică* în *Personalismul energetic şi alte scrieri*, ed. cit., p. 505-506.

[291] *Ibidem*, p. 506.

[292] Idem, *Personalismul energetic*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1927, p. 220.

[293] *Ibidem*, p. 231.

[294] *Ibidem*, p. 240.

[295] *Ibidem*, p. 11.
[296] *Ibidem*, p. 23.
[297] *Ibidem*, p. 45.
[298] *Ibidem*, p. 49.
[299] *Ibidem*, p. 20.
[300] *Ibidem*, p. 51.
[301] *Ibidem*, p. 53.
[302] *Ibidem*, p. 106.
[303] *Ibidem*.
[304] *Ibidem*, p. 56.
[305] *Ibidem*.
[306] *Ibidem*, p. 56-57.
[307] Vasile Băncilă, *C. Rădulescu-Motru*, cap. *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru*, Editura Ex Ponto, Constanța, 1997, p. 29.
[308] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 220.
[309] *Ibidem*, p. 247-248.
[310] *Ibidem*, p. 261.
[311] *Ibidem*, p. 249.
[312] *Ibidem*.
[313] *Ibidem*, p. 100-101.
[314] *Ibidem*, p. 107.
[315] *Ibidem*, p. 120.
[316] *Ibidem*, p. 121.
[317] *Ibidem*, p. 243-244.
[318] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1943*, volum îngrijit de Rodica Bichis, Gabriela Dumitrescu, Comentar Dinu Giurescu, versiune finală de Stancu Ilin, Editura Floarea Darurilor, București, 1996, p. 238.
[319] Idem, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 133-134.
[320] Vezi și Dumitru Otovescu, *Cultură, personalitate, vocație în concepția lui C. Rădulescu-Motru*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1990.
[321] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 134-135.
[322] *Ibidem*, p. 135.
[323] *Ibidem*, p. 136.
[324] *Ibidem*, p. 214.
[325] *Ibidem*, p. 216.
[326] *Ibidem*, p. 218.
[327] *Ibidem*, p. 220.
[328] *Ibidem*, p. 202.
[329] *Ibidem*, p. 204.
[330] *Ibidem*, p. 205.
[331] *Ibidem*, p. 206.
[332] *Ibidem*.
[333] *Ibidem*, p. 207.
[334] *Ibidem*, p. 209-210.
[335] *Ibidem*, p. 210.
[336] *Ibidem*.
[337] Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*, Editura Cugetarea - Georgescu Delafras , București, 1942.

[338] C. Noica *Cealaltă față a personalismului*, în volumul colectiv „Ramuri", Craiova, 1980, p. 19.

[339] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 222.

[340] Idem, *Revizuiri și* adăugiri.*1946*, ed. cit., p. 113.

[341] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1944*, ed. cit., p. 108.

[342] Idem, *Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Cuvânt înainte, note şi comentarii de Valeriu Râpeanu, Editura Minerva, Bucureşti, 1990, p. 82.

[343] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1946* ed. cit., p. 91.

[344] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1944*, ed. cit., p. 230.

[345] *Ibidem*, p. 231.

[346] *Ibidem*.

[347] *Ibidem*, p. 234.

[348] *Ibidem*, p. 235.

[349] *Ibidem*.

[350] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1946*, ed. cit., p. 259.

[351] C. Rădulescu-Motru către N. Bagdasar, 2 martie 1946, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fondul N. Bagdasar, Dosar 296.

[352]Idem, *Revizuiri și adăugiri.1946*, ed. cit., p. 112.

[353] *Ibidem*, p. 118.

[354] *Ibidem*, p. 204.

[355] Idem, *Morala personalismului energetic*, „Analele Academiei Române", Memoriile Secțiunii literare, seria III, tom XV. Mem. 1, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, Bucureşti, 1946, p. 4-5.

[356] *Ibidem*, p. 9.

[357] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1947*, volum îngrijit de Rodica Bichis, Editura Floarea Darurilor, Bucureşti, 1998, p. 6.

[358] *Ibidem*, p. 252.

[359] C. Rădulescu-Motru către N. Bagdasar, 1 martie 1948, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fondul N. Bagdasar, Dosar 296.

[360] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1946*, ed. cit., p. 310.

[361] *Ibidem*, p. 311.

[362] Iată, de pildă, ce scrie N. Bagdasar, unul din exegeții operei lui Rădulescu-Motru : „Ceea ce se numeşte mişcarea noastră filosofică atât de efervescentă dintre cele două războaie mondiale n-a început de fapt decât cu apariția *Personalismului energetic* de C. Rădulescu-Motru în 1927", N. Bagdasar, *Portrete*, Arhivele Naționale, Direcția Arhivelor Istorice Centrale, Fondul N. Bagdasar, dosar 531.

[363] Vasile Băncilă, *C. Rădulescu-Motru*, cap. *Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru*, Editura Ex Ponto, Constanța, 1997.

[364] Cf. I. Oprişan, *Lucian Blaga printre contemporani*, Editura Saeculum, Bucureşti, 1995, p. 76.

[365] Vasile Băncilă, *op. cit.,* p. 15.

[366] *Ibidem*, p. 18.

[367] *Ibidem*, p. 23-24.

[368] I.I. Gabrea, *C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic*, „Revista generală a învățământului", an XV, n. 5, mai 1927, p. 323.

[369] *Ibidem*, p. 325.

[370] N.I. Herescu, *Filosofia personalismului energetic*, „Ramuri" nr. 6-7, iunie-iulie 1928, p. 267.

[371] *Ibidem*, p. 270.

[372] N. Tatu, *Doctrina personalismului energetic,* „Dreptatea", 4 mai, 6 mai și 10 mai 1931.

[373] *Ibidem*, „Dreptatea", 10 mai 1931, p.1.

[374] Idem, *Filosofia „științifică" și „științificii" în filosofie*, „Saeculum", an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, p. 75-77.

[375] Șerban Cioculescu, *Psihologia satelor. Comentarii în marginea Personalismului energetic*, „Kalende", 2 decembrie 1928, pp. 24-27.

[376]*Ibidem*, p. 24.

[377] *Ibidem*, p. 26.

[378] M. Moldovan, *C. Rădulescu-Motru, Personalismului energetic*, „Revista de psihologie experimentală și practică", an I, nr. 6, p. 160.

[379] Al. Dima, *Criza culturii românești - schiță istorică*, prefață de Tudor Vianu, Editura revistei Datina, Turnu Severin, 1932, p. 38-39.

[380] Studiul a fost inclus volumul *Aspecte și atitudini ideologice*, Editura revistei Datina, Turnu Severin, 1933.

[381] Sm. M. Vizirescu¸ *Tineretul în lumina filosofiei personalismului energetic*, „România literară", 14 ianuarie, 1933, p. 3.

[382] Ludwig Grünberg, *Critica filozofiei personaliste*, Editura Științifică, București, 1962.

[383] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăugiri.1945*, volum îngrijit de Gabriela Dumitrescu, Editura Floarea Darurilor, București, 1999, p. 24.

[384] *Ibidem*, p. 393

[385] C. Rădulescu-Motru către Margot Giroveanu, 20 octombrie 1945, B.A.R., *Corespondență,* inv. 230 800.

[386] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia* românească, cap. C. *Rădulescu-Motru*, Editura Socec, București, 1946, p. 86.

[387] Petru Vaida, *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei românești*, vol. II, (1900-1944, partea I), coordonatori Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980; Gh.Al. Cazan, *Istoria filosofiei românești*, Editura Didactică și Pedagogică, cap. *C. Rădulescu-Motru*; Corina Hrișcă, *C. Rădulescu-Motru filosof al culturii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987; Dumitru Otovescu, *Cultură, personalitate, vocație în concepția lui C. Rădulescu-Motru*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1990; Grigore Traian Pop, *Lecturi filosofice*, cap. *Personalismul energetic*: *note definitorii*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1991; Alexandru Surdu, V*ocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, 1995; Viorel Cernica*, C. Rădulescu-Motru și proiectul antropologic kantian*, ed.cit.; Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, Paideea, 2002.

[388] Mircea Eliade, *Profetism românesc, vol.* I, Editura „Roza Vânturilor", București, 1990, p. 83.

[389] C. Rădulescu-Motru, *Vocația*. *Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ediție definitivă, București , Editura Casei Școalelor, 1935, p. 151.

[390] Vezi Viorel Cernica*, C. Rădulescu-Motru și proiectul antropologic kantian*, ed.cit., pp. 153-172.

[391] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contimporane pe înțelesul tuturor*, București,Tip. Profesionala Dim. C. Ionescu, 1912, p. 292.

[392] Idem, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 254.

[393] Idem, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ed. cit., p. 9.
[394] *Ibidem*, p. 10.
[395] *Ibidem*, p. 12.
[396] *Ibidem*, p. 13.
[397] *Ibidem*, p. 16.
[398] *Ibidem*, p. 18.
[399] Idem, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 220.
[400] Idem, *Vocația*, ed. cit., p. 19.
[401] *Ibidem*, p. 20.
[402] *Ibidem*, p. 22-23.
[403] *Ibidem*, p. 24-25.
[404] *Ibidem*, p. 29.
[405] *Ibidem*, p. 30.
[406] *Ibidem*, p. 31.
[407] *Ibidem*, p. 34-35.
[408] *Ibidem*, p. 36.
[409] *Ibidem*, p. 38.
[410] *Ibidem*, p. 49.
[411] *Ibidem*, p. 63.
[412] *Ibidem*, p. 65-66.
[413] *Ibidem*, p. 67.
[414] *Ibidem*, p. 39.
[415] *Ibidem*, p. 41.
[416] Mihai Jigău, *Copiii supradotați*, Societatea Știință & Tehnică S.A., 1994, p. 168.
[417] C. Rădulescu-Motru, *op.cit.,* p. 73.
[418] *Ibidem,* p. 79.
[419] *Ibidem,* p. 81.
[420] *Ibidem,* p. 83.
[421] *Ibidem*, p. 85-86.
[422] *Ibidem*, p. 92.
[423] *Ibidem*, p. 87.
[424] *Ibidem*, p. 96-97.
[425] *Ibidem*, p. 101.
[426] *Ibidem*, p. 102.
[427] *Ibidem*, p. 108.
[428] *Ibidem*, p. 115.
[429] *Ibidem*.
[430] *Ibidem*, p. 118.
[431] *Ibidem*, p. 120.
[432] *Ibidem*, p. 126.
[433] *Ibidem*, p. 131.
[434] *Ibidem*, p. 138.
[435] *Ibidem*, p. 139.
[436] *Ibidem*, p. 140.
[437] *Ibidem*, p. 145.
[438] *Ibidem*, p. 144.
[439] *Ibidem*, p. 146.
[440] *Ibidem*, p. 148.

[441] *Ibidem*, p. 149.

[442] Despre dezbaterea în jurul cărţii *Vocația*, vezi Constantin Schifirneţ, *C. Rădulescu-Motru. Viața şi faptele sale*, vol. II, Editura Albatros, Bucureşti, 2004, pp. 202-210, din care reluăm aprecierile unor exegeți.

[443] M. Moldovan, *Vocația*, „Revista de psihologie experimentală şi practică", an I, nr. 6, 1931, p. 161.

[444] P. Comarnescu, *Europenizarea spiritului românesc. În jurul ideilor recent emise de d. prof. C.R. Rădulescu-Motru*, „Vremea", anul V, nr. 224, 7 februarie 1932, p. 6.

[445]Idem, *C. Rădulescu-Motru, Vocația*, „Azi", an I, martie, 1932, p. 96.

[446] N. Tatu, „*Vocația*", „Dreptatea" , anul VI, nr. 1274, 2 ianuarie 1932, p. 3.

[447] I. Didilescu, *C. Rădulescu-Motru, Vocația, ediție definitivă, Bucureşti, 1935*, „Analele de psihologie", vol. II, 1935, pp. 189-192.

[448] Dumitru Murăraşu, *Vocația, ultima lucrare a dlui profesor C. Rădulescu-Motru*, „Flamura verde a tineretului național țărănesc", an II, nr. 22-23, 15 ianuarie 1932, p. 1-2.

[449] Sm. M- Vizirescu, *C. Rădulescu-Motru, Vocația*, „Secolul", anul II, 15 mai 1932, p. 4.

[450] Idem, *Pedagogia vocației*, „Revista de pedagogie, anul II, caiet I-II, 1932, p. 130.

[451] Traian Brăileanu, *C. Rădulescu-Motru*, „*Vocația*", „Revista de pedagogie", anul II, caiet I-II, 1932, p. 120.

[452] *Ibidem*, p. 121.

[453] Traian Herseni, *C. Rădulescu-Motru, Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", anul X, nr. 1-4 1932, pp. 681-686. Dacă Herseni formulează o opinie clară, I. Brucăr face doar o simplă prezentare, fără prea multe comentarii, I. Brucăr, *C. Rădulescu-Motru Teoria vocației* (titlul greşit), „România Literară", anul II, Nr. 56, 11 martie 1933, p. 1. În acelaşi număr, I. Brucăr publică recenziile: *Lucian Blaga, Eonul dogmatic*, *Tudor Vianu, Arta şi frumosul, N. Bagdasar, Din problemele culturei moderne*, mai pregnant analitice decât aceea despre cartea lui Rădulescu-Motru.

[454] I. Brucăr, *C. Rădulescu-Motru şi metafizica personalismului energetic*, în *Filosofi şi sisteme*, Societatea Română de Filozofie, Bucureşti, 1933, pp. 67-116.

[455] Mihail Ralea, *C. Rădulescu-Motru filosof al culturii*, în *Omagiu d-lui prof. C. Rădulescu-Motru,* „Revista de Filosofie", vol. XVII 1932, Societatea Română de Filosofie Bucureşti, p. 105.

[456] N. Bagdasar, *Scrieri*, ediție îngrijită, introducere şi note de Gh. Vlăduțescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1988, pp. 79-82.

[457] Petru Vaida, *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei româneşti*, II (1900-1944, partea I), ed. cit., p. 424.

[458] Dumitru Otovescu, *C. Rădulescu-Motru, teoretician al vocației*, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, ediție definitivă, Scrisul Românesc. Beladi, 1997, 13.

[459] Gh.Al. Cazan., *Dincoace de Maiorescu. C. Rădulescu-Motru. P.P. Negulescu. Ion Petrovici*, Editura Agerpress Typo, 2004, p. 124.

[460] A existat o încercare din partea lui Dragoş Vrânceanu, care îi cere, de altfel, îngăduința să traducă în italiană *Vocația*, exprimându-și convingerea că „Studiul asupra *Vocației* va interesa nu numai cercurile filosofice ci și publicul cult al Italiei", Dragoş Vrânceanu către C. Rădulescu-Motru, 16 august 1932, B.A.R., *Corespondență*, inv. 230.974. C. Rădulescu-Motru îi răspunde că a vorbit cu E. Porn, consilier

comercial la Legația regală a României la Roma, care știe de traducere și-l roagă să-i trimită manuscrisul, urmând ca Porn să se îngrijească de publicare, C. Rădulescu-Motru către Dragoș Vrânceanu, 18 octombrie 1932, B.A.R., *Corespondență,* inv.17 203. E. Porn îi comunică lui C. Rădulescu-Motru condițiile de publicare a ediției italiene a volumului *Vocația*. Tipărirea în o mie de exemplare ar costa 35.000 lei. Pentru acoperirea sumei e necesară cumpărarea unui număr de exemplare de către instituții din țară (Direcția Presei și Propagandei, Casa Școalelor), Eugen Porn către C. Rădulescu-Motru, 23 februarie 1933, B.A.R., *Corespondență,* inv. 230.581. Ca și alte proiecte și acesta a eșuat.

[461] I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească,* în *Studii istoric-filosofice*, București, Tipografia „Jockey-Club" Ion C. Văcărescu, 1925, p. 218. Pentru relațiile filosofiei lui C. Rădulescu-Motru cu doctrina kantiană. Vezi Simion Ghiță„ *Kantianism și știință în concepția filozofică a lui C. Rădulescu-Motru*, în *Aspecte istorico-metodologice ale gândirii filozofice și științifice*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, *Idem*, *Influența Criticii rațiunii pure în filozofia românească*, în *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*. *Studii*, coordonatori: Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi, Ilie Pârvu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1982, pp. 215-224; Radu Pantazi, *Prezența lui Kant și acțiunea Criticii în gândirea românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea*, *loc.cit*., pp. 225-231; Gheorghe Al. Cazan, *„Inflluența" lui Kant asupra operei lui C. Rădulescu-Motru*, *loc. cit*., pp. 232-243.

[462] I. Petrovici, *op. cit.*, p. 218.

[463] Viorel Cernica, *C. Rădulescu-Motru și proiectul antropologic kantian*, ed.cit., p. 11.

[464] Gh.Al. Cazan, *op. cit.*, p. 236. În altă parte, același autor scrie: „doctrina lui Kant, face, în raport cu sistemul personalismului energetic, oficiul unei indicații", Gh.Al. Cazan, *C. Rădulescu-Motru*, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. cit., p. XVIII.

[465] Petru Vaida, *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filozofiei românești*, vol. II, (1900-1944, partea I), ed. cit., p. 369.

[466] Mircea Flonta, *Filosofie critică și construcție metafizică*, „Revista de filosofie",. XL, 5, septembrie-octombrie 1993, p. 450.

[467] C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed. cit., p. 35.

[468] Arhivele Naționale, Direcția Municipiului București, Fond Universitatea București, Facultatea de Litere și Filosofie, Dosar 49, fila 35.

[469] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăugiri.1945,* ed. cit., p. 57.

[470] Vezi și Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol. I, ed. cit., p. 116.

[471] *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität* von Constantin Rădulescu-Motru, Separatabdruck aus: Wundt, Philosophische Studien. IX.Bd. 3. u. 4. Heft, Leipzig., Wilhelm Engelman, 1893,121 pagini.

[472] Henri Bergson, *Gândirea și mișcarea*, traducere de Ingrid Ilinca, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 216.

[473] Constantin Noica, *C. Rădulescu-Motru*, „Vremea", an IX, nr. 463, 15 noiembrie 1936, p. 6.

[474] C. Rădulescu-Motru, *Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice* I, „Convorbiri literare", 27, nr. 1, 1 mai 1893, pp. 41-47. Idem, *Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice* II, „Convorbiri literare", 27, nr. 2, 1 iunie 1893, pp. 169-182.

[475] Mihail Dragomirescu, *Floarea albastră*, „Convorbiri literare", 33, nr. 4, 15 aprilie 1899, pp. 368-373.

[476] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. cit., p. 183.

[477] *Ibidem*, p. 186.

[478] A.C. C., „Noua Revistă Română", vol. XI, nr. 9, 25 decembrie 1911, p. 142.

[479] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contimporane pe înțelesul tuturor*, București, Tip. Profesională Dim. C. Ionescu, 1912, p. 159.

[480] Dr. Pavel Roşca, *Elemente de metafizică*, „Luceafărul", an XI, nr. 9, 26 februarie 1912, p. 186.

[481] Idem, *Elemente de metafizică*, „Luceafărul", an XI, nr. 10, 4 martie 1912, p. 203.

[482] I. Petrovici, *op. cit.*, p. 8.

[483] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, „Revista de Filosofie", vol. X, 3-4, trimestrele octombrie 1924 şi ianuarie 1925, pp. 81-103.

[484] Idem, *Prefață la noua ediție, definitivă* (din 1928), la *Elemente de metafizică*, în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. cit., p. 391. Pe aceeaşi idee vezi şi P. Vaida, *op. cit.*, p, 369, care consideră o probabilitate această modificare a subtitlului.

[485] Idem, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed.cit., p. 513.

[486] Idem, *Immanuel Kant în lumina gândirii europene. 1724-1924*, „Ideea Europeană", anul V, no. 143, 20-27 aprilie 1924, p. 1. Acest articol este inclus ca prefață la Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii*, Imprimeria Fundației Culturale „Principele Carol", Bucureşti, 1924, pp. III-VIII.

[487] Idem, *Filozofia lui Immanuel Kant*, „Viața Românească", anul XVI, nr. 5, mai, 1924, p. 212.

[488] Idem, *De la Kant la Nietzsche. Douăzeci și cinci de ani de la moartea lui Nietzsche*, „Ideea Europeană", anul VII, nr. 172, 15 iulie 1925, p. 1-2.

[489]La rubrica „Recenzii", „Revista de Filosofie", vol. XV, nr. 3, iulie-septembrie 1930, p. 346 republică prefața la ediția definitivă C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*.

[490] La rubrica „Recenzii", „Revista de Filosofie", vol. XIII, nr. 3, iulie-septembrie 1928 prezintă *C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, ediție definitivă, Editura Casa Şcoalelor, 1928, şi reproduce „Cuvântul înainte" al cărții.

[491] Traian Herseni, *Sărbătorirea profesorului C.Rădulescu-Motru*, „Arhiva pentru ştiința şi reforma socială", anul XI, nr. 1-4, 1933, pp. 297-299.

[492] Emil Cioran, *Spiritul filosofiei d-lui Rădulescu-Motru*, „Calendarul", Anul I, nr. 212, 7 noiembrie 1932, p. 2.

[493] Paul Sterian, *Tentativa Metafizică*, „Cuvântul", anul al VIII-lea, nr. 2717, 13 noiembrie 1932, p. 3.

[494] I. Brucăr, *C. Rădulescu-Motru și metafizica personalismului energetic*, în *Filosofi și sisteme*, Societatea Română de Filozofie, Bucureşti, pp. 67-116.

[495] C. Rădulescu-Motru, V*iața lui Kant,* în Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice* în româneşte de Dumitru Cristian Amzăr şi Raul Vişan, Editura Institutului Social Român, 1932, p. XI. Celălalt studiu introductiv, *Asupra rațiunii practice* este semnat de Nae Ionescu. În recenzia lui, *Immanuel Kant, Critica rațiunii practice*, din „Revista de Filosofie" nr. 3 1934, I. Brucăr crede că studiul introductiv al lui C. Rădulescu-Motru la cartea lui Kant nu atinge valoarea studiului filosofului, *Immanuel Kant în lumina gândirii europene. 1724-1924*, publicat în „Ideea Europeană" din 1924.

[496] C. Rădulescu-Motru, V*iața filosofului Im. Kant*, „Dreptatea", anul VII, nr. 1833, 29 octombrie 1933, p. 1.

[497] I. Brucăr, *Immanuel Kant, Critica rațiunii practice, în românește de Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, cu două note introductive „Viața lui Immanuel Kant" de C. Rădulescu-Motru și „Asupra rațiunii practice" de N. Ionescu, închinată lui D. Gusti,* „Revista de Filosofie", vol. XIX, nr. 3, iulie-septembrie 1934, pp. 319-322.

[498] Mircea Vulcănescu, În *jurul Criticii rațiunii practice*, „Revista de Filosofie", vol. XIX, nr. 4, octombrie-decembrie 1934, pp. 405-408.

[499] N. Tatu, *Ion Petrovici, Viața și opera lui Kant. Douăsprezece lecții universitare. Editura Casei Școalelor, București, 1936*, „Revista de Filosofie", vol. XXII, nr. 1, ianuarie-martie 1937, p. 97.

[500] Mircea Eliade, *Cu d. profesor Rădulescu-Motru, despre destinele culturii românești*, „Cuvântul", anul al VIII-lea, nr. 2717, 13 noiembrie 1932, p. 3. Gândul lui C. Rădulescu-Motru va fi confirmat peste un deceniu de C. Noica: „Poate că ne vom deprinde a învăța mai bine filosofia Apusului, în clipa când vom sta în fața sarcinei de a limpezi gândirea românească", C. Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii lui Neagoe Basarab*, „Saeculum", anul I, mart.-apr. 1943, p. 42.

[501] Academia Română, „Anale", Tomul LI, Ședințele din 1930-1931, p. 14. Peste ani C. Noica va redeschide problema contribuției elevilor lui Titu Maiorescu la studiul filosofiei: „Filosofia se făcea cu idei, nu cu texte și problemele lor neîncetat vii", și „Un asemenea cult al materialului nu ni s-a dat în măsura cuvenită" de către elevii lui Maiorescu. După Noica, semnificativ, filosofii maiorescieni nu au tradus o pagină din Kant: „Fapt este că operele principale ale filosofului au rămas să fie traduse prin generositatea – din fericire competentă – a unui profesor de sociologie", C. Noica, *op. cit.*, p. 40.

[502] Academia Română, „Anale", Tomul LVII, Ședințele din 1936-1937, pp. 150-152.

[503] C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed. cit., p. 77.

[504] Constantin Schifirneț, *Geneza modernă a ideii naționale. Psihologie etnică și identitate românească*, ed. cit., p. 578.

[505] C. Rădulescu-Motru, *Lecții de logică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943, p. 6.

[506] *Ibidem*.

[507] „Analele Academiei Române", Desbaterile, Tomul LXV, 1945-1946, p. 183.

[508] C. Rădulescu-Motru, *Morala Personalismului energetic*, Monitorul oficial și Impremeriile Statului, 1946, p. 5.

[509] Idem, *Revizuiri și adăugiri.1943*, ed. cit., p. 86.

[510] *Ibidem*.

[511] *Idem*, *Revizuiri și adăugiri.1949*, volum îngrijit de Gabriela Dumitrescu, Editura Floarea Darurilor, București, 2001, p. 85.

[512] Constantin Schifirneț, *C.Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol. II, Editura Albatros, București, 2004, capitolul *Creator de sistem filosofic*, pp. 190-241.

[513] Adrian Wilding, „Why we don't remain În the provinces", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31 no. 1 2005, p. 109.

[514] Jennifer Lefèvre, „Men of Ideas, Men of Action: French Intellectuals' Impact on Post-War Politics", *Journal of European Studies*, 33, 2003, p. 196.

[515] C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed.cit., p.64.

[516] *Ibidem*, p.69-70.

[517] Ion Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, București, 1925, p.167.

[518] C. Rădulescu-Motru , *Filosofia lui Friedrich Nietzsche în România*, în „Noua Revistă Română", vol. XVIII, 1, 21-28 februarie 1916, p. 12.

[519] A [Arghezi], „H.Sanielevici", *Cronica*, anul I, nr. 45, 20 decembrie 1915, p.894-895.

[520] Exemplele privind activitatea publică a lui C. Rădulescu-Motru le preluăm din Constantin Schifirneţ, *C.Rădulescu-Motru. Viaţa şi faptele sale*, vol.I-III, Editura Albatros, Bucureşti 2003-2005

[521] Titu Maiorescu către Mihail Dragomirescu, 24 oct. 1893, în *Titu Maiorescu şi prima generaţie de maiorescieni*, ed.cit., p. 444.

[522] N. Bagdasar, *Nae Ionescu*, în *Portrete*, A.N. - D.A.I.C., Fond N. Bagdasar, Dosar 537, p. 15.

[523] C.Rădulescu-Motru, „Feminismul vechi şi feminismul nou", în *Noua Revistă Română*, vol.VIII, nr.6, 16 mai 1910.

[524] C. Rădulescu-Motru, „Însemnătatea filosofiei pentru formarea spiritului ştiinţific", *Noua Revistă Română*, vol.XII, nr.21, 7 octombrie 1912, p.353.

[525] A.C. Cuza, „C. Rădulescu-Motru, Spinoza, Kant şi Fichte", *Neamul Românesc*, V, nr. 126, 25 octombrie 1910, pp. 2022-2023.

[526] Cf. N. Bagdasar, *op. cit.*, p.20.

[527] Unul dintre traducătorii actuali ai lui Nietzsche, Simion Dănăilă afirma recent: „nu putem renunţa la *Aşa grăit-a Zarathustra*, fericită formulă, încetăţenită, trecută de la un traducător la altul. Soluţia provine şi aici de la Rădulescu-Motru, care publicase în "Tribuna poporului" din Arad, I (1897), nr. 147, p. 708-709, traducerea unui capitol din Also sprach Zarathustra", vezi „Integrala Nietzsche", http://www.ulysse-online.com/html/filosofie_eseu.html accesată pe data de 8 Feb 2007.

[528] S. Mehedinţi, *Premise şi concluzii la „Terra." Amintiri şi mărturisiri*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului. Imprimeria naţională, (Academia Română, Studii şi Cercetări, LXXIII) Bucureşti, 1946, p. 22.

[529] *Ibidem*, p. 177.

[530] *Ibidem*, p. 24.

[531] *Titu Maiorescu către S. Mehedinţi*, 28 oct/9 nov. 1893 în I.E. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, vol. IX, *Junimea*, Institutul de Arte grafice, „Bucovina", 1940, p. 250.

[532] *Ibidem*.

[533] Gheorghiţă Geană, *Un sistem operaţional de filosofie a culturii*, studiu introductiv la S. Mehedinţi, *Civilizaţie şi cultură*, Editura Trei, Bucureşti, 1999, p. 7.

[534] S. Mehedinţi, *op. cit* , p. 560.

[535] Gheorghiţă Geană, *op. cit.*, p. 16.

[536] S. Mehedinţi, *op. cit.*, p. 562 .

[537] Idem, *Academia, instituţie etnopedagogică. Institutul - organizare internaţională*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului. Imprimeria naţională, Bucureşti, 1941, p. 2.

[538] D.C. Amzăr, *Oswald Spengler. Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", an X, n. 1-4, 1932, p. 694.

[539] S. Mehedinţi, *Premise şi concluzii la „Terra." Amintiri şi mărturisiri*, ed. cit., p. 5-6.

[540] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. III, ed. cit., p. 297.

[541] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi adăugiri.1946*, ed. cit., p. 440.

[542] Idem, *Revizuiri şi adăugiri.1943*, ed. cit., p. 56.

[543] E. Lovinescu, *Titu Maiorescu şi posteritatea lui critică*, ed. cit., p. 50.

[544] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed.cit. p. 643. Vezi şi Mircea Zaciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicţionarul scriitorilor români*, Editura Albatros, Bucureşti, 2001, pp. 165-167.

[545] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi adăugiri.1947*, ed. cit., p. 14.

[546] S. Mehedinți, *Civilizație și cultură*, ed. cit., p. 67.

[547] S. Mehedinți (Soveja), *Poporul* (*cuvinte către studenți*), ediția a III-a, Editura Cugetarea, București, 1939, p. 17.

[548] Vezi Gheorghiță Geană, *op. cit.,* p. 18.

[549] S. Mehedinți (Soveja), *Poporul*, ed.cit., p. 24.

[550] *Ibidem*, p. 20.

[551] *Ibidem*, p. 21.

[552] *Ibidem*, p. 26.

[553] *Ibidem*, p. 23.

[554] *Ibidem*, p. 176.

[555] *Ibidem*, p. 177.

[556] *Ibidem*, p. 54.

[557] *Ibidem*, p. 55.

[558] *Ibidem*, p. 58.

[559] *Ibidem*, p. 128.

[560] *Ibidem*, p. 120 .

[561] *Ibidem*, p. 228.

[562] *Ibidem*, p. 122.

[563] S. Mehedinți, *Altă creștere. Școala muncii*, ediția a doua, Editura tipografiei „Convorbiri literare", București, 1919, p. 103.

[564] Vezi „Convorbiri literare" , decembrie 1907, Cf. S. Mehedinți, *Politica de vorbe și omul de stat*, Ediția a treia cu adăugiri, cu o postfață de dr. Gheorghiță Geană, Editura Terra, Focșani, 1999, p. 73. Despre aceeași chestiune Mehedinți spunea în altă parte: „A venit vremea ca, de la patriotismul sporadic și mai mult verbal al perioadei din umbră prin care am trecut, să pășim la patriotismul faptelor. Profesori de gălăgie națională am avut destui, ne trebuie acum profesori de adevărată energie națională. Căci naționalismul nu e o atitudine de ocazie, ci o credință, și, prin urmare, o virtute", S . Mehedinți, *Ofensiva națională*, Tipografia Cooperației, București, 1913, p. 17.

[565] Idem, *Poporul*, ed.cit., p. 113.

[566] Idem, *Antropogeografia*, în *Cultură și civilizație*, ed.cit. p. 260.

[567] Idem, *Poporul*, ed.cit., p. 22.

[568] *Ibidem*, p. 30.

[569] *Ibidem*, p. 94-95.

[570] *Ibidem*, p. 23.

[571] *Ibidem* , p. 87.

[572] *Ibidem*, p. 113.

[573] *Ibidem,* p. 115-116.

[574] *Ibidem*, p. 24.

[575] *Ibidem*, p. 103.

[576] *Ibidem*, p. 99.

[577] *Ibidem*, p. 204.

[578] *Ibidem*, p. 206.

[579] *Ibidem*, p. 217.

[580] Vezi și Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune*, ed. cit., cap. *Eminescu*.

[581]S. Mehedinți, *Poporul,* ed.cit., p. 186.

[582] *Ibidem*, p. 184; ideea este prezentă în multe din scrierile lui Mehedinți, amintim doar *Către noua generație*.

[583] *Ibidem*, p. 53.
[584] Idem, *Premise şi concluzii la „Terra." Amintiri şi mărturisiri*, ed.cit., p. 53.
[585] Idem, *Partidele politice şi statul corporatist,* Editura Librăriei Socec, 1931, p. 15.
[586] Idem, *Poporul*, ed. cit., p. 140-141.
[587] *Ibidem*, p. 143-144.
[588] *Ibidem*, ed.cit., p. 158
[589] *Ibidem*, p. 158-159.
[590] Idem, *Optimismul lui Eminescu*, Editura ziarului „Universul", Bucureşti, 1936.
[591] Idem, *Poporul*, ed.cit., p. 172.
[592] *Ibidem*, p. 191.
[593] Idem, *Altă creştere. Şcoala muncii*, ed. cit., p. 103.
[594] Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, ed. cit., p. 77.
[595] S. Mehedinți, *Politica de vorbe şi omul de stat*, ed. cit., p. 174.
[596] *Ibidem*, p. 171-181.
[597] Idem, V*echimea poporului român şi legătura cu elementele alogene*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1925, p. 9. După cum însuşi autorul consemnează, organele de publicitate din Braşov au recunoscut că modul cum conferențiarul vede relațiile dintre români şi alogeni este compatibil cu viziunea oricărui om de cultură. *Brassoi Lapok*, 12, 1924 a recunoscut că vorbitorul a fost „clar, logic şi obiectiv", Cf. *loc. cit.*, p. 6.
[598] Idem, *Poporul*, ed.cit., p. 193.
[599] *Ibidem*, p. 196.
[600] *Ibidem*, p. 192.
[601] *Ibidem*, p. 197.
[602] Idem, *Către noua generație*, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1923, p. 310.
[603] *Ibidem*, p. 311.
[604] Idem, *Anale politice. Contribuție la istoria regenței*, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, f.a.
[605] Idem, *Premise şi concluzii la „Terra." Amintiri şi mărturisiri*, ed. cit., p. 228.
[606] *Ibidem*, p. 229.
[607] S. Mehedinți, *Şcoala păcii. Sentimentele şcoalei române față de ideea războiului. Rezultatele cercetărilor făcute din însărcinarea „Dotației Carnegie*", Cultura Națională, Bucureşti, 1928, p. 13.
[608]. *Ibidem*, p. 22.
[609] *Ibidem*, p. 28.
[610] *Ibidem*, p. 29.
[611] *Ibidem*, p. 53.
[612] *Ibidem*, p. 68.
[613] *Ibidem*.
[614] *Ibidem*, p. 69.
[615] *Ibidem*.
[616] *Ibidem*, p. 71.
[617] Ideea este reluată şi adâncită de S. Mehedinți în *Coordonate etnografice. Civilizația şi cultura*: „Cine îşi închipuie, de pildă, că poate croi măcar un abecedar, fără să țină cont de fondul etnic al copilului, acela se înşeală în chip fundamental. Nimic mai etnic ca abecedarul (…). Tot aşa: cine crede că istoria, geografia, botanica , zoologia etc. pot fi aduse la cunoştința unui tânăr cu ajutorul unor cărți făcute pentru

uzul altor neamuri se înşeală amar." Vezi S. Mehedinţi, *Civilizaţie şi cultură*, ed. cit., p. 157. De aici necesitatea unei pedagogii naţionale, bazată pe cunoaşterea ştiinţifică a civilizaţiei şi culturii naţionale.

[618] *Şcoala păcii*, ed.cit., p. 74.

[619] *Ibidem*, p. 76-77.

[620] *Ibidem*.

[621] Z. Ornea, *Junimea şi junimismul*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 407: „Şi totuşi Mehedinţi era un sămănătorist de strictă observanţă." Această etichetă îi serveşte exegetului pentru a justifica, în opinia sa, caracterul anacronic al ideologiei conservatoare: „structura ideologică a geografului, rurală şi ruralizantă pe toate dimensiunile."

[622] Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, ediţie îngrijită de Gelu Ionescu şi George Gană, studiu introductiv de George Gană, Bucureşti, Editura Eminescu, 1982, p. 353; Vezi şi Gheorghiţă Geană, *Un sistem operaţional de filosofie a culturii*, studiu introductiv la S. Mehedinţi, *Civilizaţie şi cultură*, ed. cit., p. 37.

[623] S. Mehedinţi, *Politica de vorbe şi omul de stat*, ed. cit., p. 9.

[624] Idem, *Ofensiva naţională*, ed. cit., p. 17.

[625] *Ibidem*, p. 21.

[626] *Ibidem*, p. 35.

[627] Idem, *Partidele politice şi statul corporatist*, Editura Librăriei Socec, Bucureşti, 1931, p. 2.

[628] *Ibidem*, p. 19.

[629] Ion Bulei, *Sistemul politic al României moderne. Partidul conservator*, Editura politică, Bucureşti, 1987, 243-244.

[630] *Titu Maiorescu către Iacob Negruzzi*, 16/29 iulie 1902, în I.E. Torouţiu, Gh. Cardaş, *Studii şi documente literare*, vol. I, Institutul de Arte grafice „Bucovina", Bucureşti, 1931, p. 32.

[631] Cf. „Revista română politică şi literară", nr. 11-14, iulie-august 1902.

[632] *Ibidem*.

[633] *Ibidem*.

[634] Ion Bulei, *op. cit.*, p. 374.

[635] C. Rădulescu-Motru *Evoluţia partidelor politice*, „Noua Revistă Română", nr. 8, 29 mai - 5 iunie 1916, p. 117.

[636] Vezi Gheorghiţă Geană, *Spiritul reformei Mehedinţi*, în Simion Mehedinţi, *Legea eforiilor şcolare. Discursuri parlamentare*, Editura SAS, f.a., p. 7.

[637] Simion Mehedinţi, *Legea eforiilor şcolare. Discursuri parlamentare*, ed. cit., p. 18-19.

[638] Vezi Constantin Schifirneţ, *C.Rădulescu-Motru. Viaţa şi faptele sale*, vol. I, ed. cit., pp. 598-607, de unde reluăm unele informaţii despre relaţiile dintre tinerii junimişti.

[639] *Duiliu Zamfirescu şi Titu Maiorescu în scrisori (1884-1913)*, ed. cit., p. 328.

[640] Titu Maiorescu, *Jurnal*, nr. 16, B.A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3657, f. 28.

[641] Titu Maiorescu către I.Al. Brătescu-Voineşti, 16/28 ianuarie 1895, în *Titu Maiorescu şi prima generaţie de maiorescieni*, ed. cit., p. 430.

[642] Teohari Antonescu către Titu Maiorescu, noiembrie 1896, în *loc. cit.*, p. 13.

[643] S. Mehedinţi către Mihail Dragomirescu, aprilie-mai 1895, în *loc. cit.*, p. 614.

[644] Cf. M. Dragomirescu, *Legăturile mele cu „Convorbirile literare"*, „Convorbiri literare", 70, nr. 1-5, 1937, p. 95.

[645] *Ibidem*, p. 94.

[646] T. Maiorescu, *Jurnal* nr. 25bis, B.N.R., Fondul de manuscrise, mss.11 375, f. 66-66 verso.

[647] Idem, *Jurnal* nr. 26, B.N.R., Fondul de manuscrise, mss. 11 376, f. 41-41 verso.

[648] *Ibidem*, f. 49 verso-50.

[649] *Ibidem*, f. 50-50 verso.

[650] Idem, *Jurnal* nr. 28, B.A.R., Fondul de manuscrise, mss. 3662, fila 16 verso.

[651] „Convorbiri literare" , anul 41, nr. 1, ianuarie 1907, p. 1.

[652] Cf. „Analele Academiei Române", Desbaterile, Tomul LXIV, 1943-1945, p. 199.

[653] Cf. „Românimea culturală", anul I, nr. 2, 3 martie 1919, p. 4.

[654] Titu Maiorescu către Iacob Negruzzi, 16/29 iulie 1902, în I.E. Torouțiu, Gh. Cardaş, *Studii şi documente literare*, vol. I, ed. cit., p. 32.

[655] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi adăugiri.1943*, ed. cit., p. 56.

[656] Idem, *Revizuiri şi adăugiri.1944*, ed. cit., p. 41.

[657] Idem, *Revizuiri şi adăugiri. 1947*, ed. cit., p. 14.

[658] *Ibidem*, p. 154-155.

[659] S. Mehedinți către Elena Rădulescu-Motru, 8 martie 1957, B.A.R., *Corespondență,* 230 500.

[660] Mircea Malița, *Opuși inseparabili în gândirea românească*, Discurs de recepție la Academia Română, 30 octombrie 2009, p. 23.

[661] Mircea Florian¸ *Filosofie generală*, prefață Ioan C. Ivanciu, Editura Garamond Internațional, Bucuresti, 1995, p. 7.

[662] *Ibidem*, p. 6.

[663] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, ediție de Nicolae Gogoneață şi Ion. C. Ivanciu Editura Eminescu, 1983, p. 41.

[664] *Ibidem*, p. 78.

[665] *Ibidem*, p. 75.

[666] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, ediție de Nicolae Gogoneață şi Ion. C. Ivanciu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1992, p. 321.

[667] Mircea Florian, Filosofie şi naționalitate, în Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, p. 201.

[668] Mircea Florian, Sensul unei filosofii româneşti, în Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 226.

[669] C. Rădulescu-Motru, Ofensiva contra filosofiei ştiințifice, *Revista Fundațiilor Regale*, an X, nr.7, iulie 1943.

[670] Mircea Florian, Filosofia românească, în Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 247.

[671] *Ibidem*.

[672] Vezi Constantin Schifirneț, Filosofie şi națiune în concepția gânditorilor români, studiu introductiv la *Filosofie şi națiune*, Editura Albatros, 2003

[673] C. Rădulescu-Motru, *Rolul educativ al filosofiei*, „Analele Academiei Române", Memoriile Secțiunii literare, seria III. tom XIII. Mem. 2, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1944, p. 7.

[674] *Ibidem*, p. 9.

[675] Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, cuvânt înainte Constantin Noica, studiu introductiv şi note de Marin Diaconu, ediție îngrijită de Marin Diaconu şi Zaharia Balinca, Bucureşti, Editura Eminescu, 1992, p.191

[676] Constantin Schifirneț, *C.Rădulescu-Motru. Viața şi faptele sale*, vol.III, Editura

Albatros, Bucureşti 2005, p. 35.

[677] Viorel Cernica, *Filosofie românească interbelică*, Institutul European, Iaşi, 2006, p. 11.

[678] Cf. N. Bagdasar, *Portrete*, Arhivele Naționale ale României, Fondul N. Bagdasar, Dosar 537, p. 16.

[679] Cf. *Pentru ziarul „Patria"*, „Cultul Patriei", Anul I, nr. 6, 15 februarie 1932, p. 4.

[680] „Noua Revistă Română", vol. XVI, nr. 17, 7–14 decembrie 1914, p. 228. Datele despre activitatea lui Marin Ştefănescu în cadrul Societății Române de Filosofie sunt preluate din Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol. I, Editura Albatros, 2003, capitolul *Întemeietor de instituții filosofice*, pp. 670–689.

[681]„Studii filosofice", vol.8, fascicula I, 15 noiembrie 1915.

[682] Marin Ştefănescu, *Societatea Română de Filosofie și naționalismul*, „Noua Revistă Română", vol. XVII, nr. 14, 20–27 septembrie 1915, p. 192–193. De reținut că un asemenea titlu nu s-a publicat în Supliment la „Studii filosofice", vol. VIII, aşa cum se susține în „Noua Revistă Română".

[683] „Noua Revistă Română", vol. XVIII, nr. 2, 6–13 martie 1916, p. 34.

[684] Al.C. Ionescu, *Marin Ştefănescu: Filosofia creştină, Editura „Universul", Bucureşti, 1943*, în „Convorbiri literare", anul LXXVI, n-rele 5–6, mai–iunie 1943, p. 437–439. Vezi şi Viorel Cernica, *Marin Ştefănescu: un model de „ filosofie creştină"*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. II, coordonator Viorel Cernica, ediție îngrijită de Mona Mamulea, Editura Academiei Române, 2007, pp. 477-485.

[685] Marin Ştefănescu către C. Rădulescu-Motru, 26 august 1942, B.A.R., *Corespondență*, inv. 230.958.

[686] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăugiri. 1943*, ed.cit., p. 74.

[687] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăugiri. 1945*, ed.cit., p. 13–16.

[688] Iată, în 11 februarie 1939 Marin Ştefănescu a vorbit la Universitatea Ateneului Român despre filosofia creştină; vezi *Filosofia creştină. Conferința d-lui prof. Marin Ştefănescu*, „Universul", anul al 56-lea, nr. 42, 13 februarie 1939, p. 9. În 25 februarie 1939 a ținut conferința despre naționalism şi creştinism, vezi *Imperativul naționalist în filosofia creştină*, „Universul", anul al 56-lea, nr. 57, 28 februarie 1939, p. 8.

[689] *Marin Ştefănescu*, „Cultul Patriei", Anul I, nr. 20, 25 decembrie 1933, p. 2.

[690] *Din istoricul Asociației „Cultul Patriei*, „Cultul Patriei", Anul I, nr. 1, 15 decembrie 1931, p. 2.

[691] Cf. *Lămuriri asupra Asociației „Cultul Patriei"*, Institutul de Arte grafice „Răsăritul ", 1927, p. 13.

[692] Marin Ştefănescu, *Programul*, „Cultul Patriei", Anul I, nr. 1, 15 decembrie 1931, p. 1.

[693] *Serbarea Unirii*, „Cultul Patriei", Anul I, nr. 4, 1 februarie 1932, p. 2.

[694] „Cultul Patriei", Anul I, nr. 9, 22 aprilie 1932, p. 1.

[695] *Ibidem*.

[696] „Cultul Patriei", Anul I, nr. 10, 1 mai 1932, p. 1.

[697] „Cultul Patriei", Anul I, nr. 13, 20 iulie 1932, p. 4.

[698] „Cultul Patriei", Anul I, nr. 20–21, 14 noiembrie 1932, p. 4.

[699] Arhivele Naționale ale României, Ministerul Instrucțiunii Publice, Dosar 521/1925, fila 99.

[700] *Ibidem*, fila 99.

[701] *Ibidem*, fila 110.

[702] *Ibidem*, fila 100.

[703] *Ibidem*, fila 129.
[704] *Ibidem*, fila 130.
[705] *Ibidem*, fila 6.
[706] *Ibidem*, fila 15
[707] *Ibidem*, fila 27.
[708] *Ibidem*, fila 46.
[709] *Ibidem*, fila 42v.
[710] *Ibidem*, fila 43.
[711] *Ibidem*, fila 43.
[712] *Ibidem*, fila 44.
[713] *Ibidem*, fila 69v.
[714] *Ibidem*, fila 82.
[715] *Ibidem*, fila 94.
[716] *Ibidem*, fila 77v.
[717] Oficiosul PNȚ vorbeşte despre „filosoful" auster al „patriei în pericol", eroul unei întâmplări obscene, care s-a pus în slujba clubului liberal. Se republică un articol semnat de Ionel Dimitrescu despre violul lui Marin Ştefănescu, unde se susține: „După d. Ştefănescu, patria e un fel de firmă sub care se agită cine vrea, când vrea, împărțind unora certificate de desăvârşit român, iar altora epitete ca «trădător», «vrăjmaş al neamului» etc. etc.", *Cine este Marin Ştefănescu, antrepenorul de patriotism?*, „Dreptatea", anul IV, nr. 889, 25 septembrie 1930, p. 3. În acest articol se aminteşte de un dosar penal al lui Ştefănescu, dar fără a se spune că el a fost achitat pentru învinuirea adusă.
[718] D. Gusti, *Considerații în legătură cu un concurs universitar. Documente şi propuneri pentru modificarea legii și regulamentului*, „Sociologie Românească ", anul I, nr. 3, martie 1936, p. 1.
[719] *Ibidem*, p. 3.
[720] „Sociologie românească ", anul I, nr. 7–9, iulie–septembrie 1936, p. 100.
[721] Bucureşti, Tipografia ziarului „Universul", 1936.
[722] C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ed.cit., p. 69–70.
[723] Marin Ştefănescu, *Istoria filosofiei româneşti*, „Studii filosofice", vol. 8, fascicula II, 15 februarie 1916. Idem, *Istoria filosofiei româneşti*, „Studii filosofice", vol. 8, fascicula III, 15 mai 1916.
[724] Marin Ștefănescu, *Filosofia românească*, Bucureşti, Institutul grafic „Răsăritul", 1922, p. II.
[725] *Ibidem*, p. III.
[726] *Ibidem*, p. VI.
[727] *Ibidem*.
[728] *Ibidem*, p. 303.
[729] *Ibidem*, p. 302.
[730] *Ibidem*, p. VII.
[731] *Ibidem*, p. VIII.
[732] *Ibidem*, p. 307.
[733] *Ibidem*, p. 17.
[734] *Ibidem*, p. 22.
[735] *Ibidem*, p. 29.
[736] *Ibidem*, p. 30.
[737] *Ibidem*.
[738] *Ibidem*, p. 32.

[739] *Ibidem*.
[740] *Ibidem*, p. 33.
[741] *Ibidem*.
[742] *Ibidem*, p. 37.
[743] *Ibidem*, p. 42.
[744] *Ibidem*, p. 44.
[745] *Ibidem*, p. 45.
[746] *Ibidem*, p. 47.
[747] *Ibidem*, p. 50.
[748] *Ibidem*, p. 52.
[749] *Ibidem*, p. 53.
[750] *Ibidem*, p. 287–288.
[751] Marin Ștefănescu, *Filozofie creștină*, București, Editura „Universul", 1943, p. 155.
[752] *Filosofia românească*, ed. cit., p. 63.
[753] *Ibidem*, p. 86.
[754] *Ibidem*, p. 91.
[755] *Ibidem*, p. 117–118.
[756] *Ibidem*, p. 127.
[757] *Ibidem*, p. 129.
[758] *Ibidem*, p. 139.
[759] *Ibidem*, p. 165.
[760] *Ibidem*, p. 166.
[761] *Ibidem*, p. 286.
[762] *Ibidem*, p. 279–280.
[763] *Ibidem*, p. 287.
[764] *Ibidem*, p. 292.
[765] *Ibidem*, p.299.
[766] M. Dragomirescu, *Filosofie sau misticism? În legătură cu apariția volumului Filosofia românească de Marin Ștefănescu*, în M. Dragomirescu, *De la misticism la raționalism*, București, Tiparul României-Unite, 1924, p. 93.
[767] Bucureșteanul, *Scrisoare din București*, „Ramuri", 22 oct. 1922, p. 605–606.
[768] „Învățătorul", 15 dec. 1922, p. 28.
[769] dr. Augustin Tătar, *Filozofie Românească – cu prilejul apariției cărții dlui Marin Ștefănescu*, „Transilvania", an LIII, nov–dec., nr. 11–12, 1922, p. 739.
[770] *Ibidem*, p. 741.
[771] G. Talaz, *Filosofia Românească de Marin Ștefănescu*, „Cele Trei Crișuri", dec. 1922, p. 250.
[772] Nae Ionescu, „Ideea Europeană", Anul IV, nr. 111, 28 ian.–4 febr. 1923, p. 4.
[773] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 1041, 1104, 1139.
[774] Gh. Vlăduțescu, *Introducere* la N. Bagadsar, *Scrieri*, Editura Eminescu, 1988, p. VIII–IX.
[775] Constantin Aslam, *Palimpsestul culturii române*, București, Editura Crater, 2000, p. 242.
[776] Marin Diaconu, *Cultul patriei și filosofia creștină în opera lui Marin Ștefănescu*, în „Argeș", nr. 10, 2003, p. 18.
[777] D. Drăghicescu, „Dreptatea socială", Anul I, nr. 2, 1 febr. 1923, p. 60.
[778] N.R., *Marin Ștefănescu, Filosofia românească*, „Convorbiri Literare", anul 54,

nr. 11, noiembrie 1922, p. 869.

[779] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăugiri. 1945*, ed.cit., p. 12.

[780] N. Bagdasar, *Portrete*, Arhivele Naționale ale României, Fondul N. Bagdasar, Dosar 537, p. 17.

[781] *Ibidem*, p. 19.

[782] N. Bagdasar, *Marin Stefanesco, Le probléme de la methode, Paris, Félix Alcan, 1938*, în „Revista de filosofie", nr. 2, 1938, p. 191.

[783] Pentru această recenzie total defavorabilă, Bagdasar a fost sunat de Marin Ştefănescu care i-ar fi spus: „Ticălosule, cum ai îndrăznit să ataci pe cel mai mare filosof al neamului românesc? Eşti un mizerabil"; vezi N. Bagdasar, *Portrete*, loc. cit., p. 19. Tot din relatările lui Bagdasar rezultă că Marin Ştefănescu a instigat pe studenții lui din Cluj să facă o întrunire la care să se adopte o moțiune de înfierare vehementă a recenziei lui. Ziarul „Universul" a publicat protestele studenților clujeni. Generali în rezervă, membri ai asociației „Cultul patriei" au început să-l înjure la telefon.

O reacție de solidaritate cu N. Bagdasar a venit din partea lui D.D. Roşca, în 12 iunie 1938: „Am citit cu atenție recenzia ta despre «metoda» lui Marin Ştefănescu şi te felicit călduros pentru straşnicul duş rece pe care l-ai slobozit în capul celui mai confuz şi mai umflat Tartuffe al învățământului nostru superior. Nu cred că săpuneala pe care i-ai dat-o îl va dezmetici; îi vor urma şi alte puneri la punct şi la loc, şi tot nu se va trezi. Să nădăjduim că se vor trezi însă bieții studenți, care se mai lasă câteodată îmbătați de apa chioară a lui Marinică. Dacă ai şti dragă Bagdasar, ce luptă dârză duc eu de opt ani în Cluj pentru a opri influența catastrofică a acestui fals creştin în Universitate; mai ales asupra elementelor slabe se exercită această înrâurire, căci studenții buni îl judecă just îndată ce le trece întâia ameţeală provocată de diareea verbală a omului, care, prin cartea judecată aspru şi drept de tine, ne-a compromis, bată-l Dumnezeu să-l bată, şi în fața străinilor"; D.D. Roşca către N. Bagdasar, Arhivele Naționale ale României, Fondul N. Bagdasar, dosar 386. Vezi şi Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru. Viața şi faptele sale*, vol. II, Bucureşti, Editura Albatros, 2004, p. 361–362.

INDICE DE NUME, DE TERMENI ŞI DE TITLURI DE LUCRĂRI

P